حوليات كلية الآداب

مجلس النشر العلمي
Academic Publication Council
جامعة الكويت

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت



٦٨

الحولية الحادية عشرة

١٤١٠ / ١٤١١م


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حوليات كلية الآداب

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت



دورية علمية محكمة تتضمن مجموعة من الرسائل وتعني بنشر الموضوعات التي تدخل في مجالات اهتمام الأقسام العلمية لكلية الآداب

الحولية الحادية عشرة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م الرسالة الثامنة والستون

قواعد النشر في

حوليات كلية الآداب

١ ـ حوليات كلية الآداب دورية علمية محكمة تنشر مجموعة من الرسائل في الموضوعات التي تدخل في مجالات اختصاص الأقسام العلمية بكلية الآداب.

٢ ـ تنشر الحوليات البحوث والدراسات الأصيلة باللغتين العربية والانجليزية ويراعى ألا يتجاوز عدد صفحات أي بحث ١٣٠ صفحة ولا يقل عن ٤٠ صفحة.

٣ ـ تقدم البحوث مطبوعة على الآلة الكاتبة على مسافتين من ثلاث نسخ على ورق مقاس ٢١ × ٢٩ سم (A 4) وعلى وجه واحد فقط وترقم جميع الصفحات بما في ذلك الجداول والصور التوضيحية، وينبغي مراعاة التصحيح الدقيق للطباعة على الآلة الكاتبة في جميع النسخ.

٤ ـ يرفق الباحث ملخصا باللغتين العربية والانجليزية في حدود ٢٠٠ (مائتي) كلمة تتصدر البحث.

٥ ـ ترسم الخرائط والأشكال والرسوم بالحبر الصيني على ورق «شفاف» حتى تكون صالحة للطباعة. أما الصور الفوتوغرافية فيراعى أن تكون مطبوعة على ورق لماع، وإذا كانت ملونة فلا بد من تقديم الشريحة الأصلية.

٦ ـ يراعى وضع خطوط متعرجة تحت العناوين الجانبية، وكذلك الألفاظ والعبارات التي يراد طبعها ببنط ثقيل.

٧ ـ تكتب في قائمة المصادر كل التفاصيل المتعلقة بكل مصنف من حيث اسم المؤلف كاملا مبتدأ بالكنية أو الاسم الاخير، وعنوان المصنف تحته خط متعرج وذكر الأجزاء أو المجلدات واسم المحقق أو المترجم ورقم الطبعة، ومكان النشر ثم اسم المطبعة أو دار النشر ثم سنة النشر ويتبع في قائمة المصادر النظام الآتي: :

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير.

ـ تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ط ٣، مصر دار المعارف، د. ت.

ـ جامع البيان عن تأويل القرآن. تحقيق محمد محمود شاكر، ط ٢، دار المعارف بمصر. د. ت.

- الشايب، أحمد، تاريخ النقائض في الشعر العربي، ط ٣، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦.

٨ - تثبت الهوامش على النحو التالي: -

يذكر لقب المؤلف ثم الجزء ثم رقم الصفحة، وإذا كان للمؤلف أكثر من مصنف في البحث فيذكر لقب المؤلف ثم عنوان المصنف ثم يليه الجزء ثم رقم الصفحة، ويتبع في الحواشي النظام الآتي: -

- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج ٣، ص ٩١.
- الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج ٢، ص ١٢٠.
- الشايب، ص ٤٠.

٩ - توضع أرقام التوثيق بين قوسين وترتب متسلسلة حتى نهاية البحث، فإذا انتهت أرقام التوثيق في الصفحة الأولى عند الرقم (٦) يبدأ التوثيق في الصفحة الثانية بالرقم (٧) وهكذا.

١٠ - أصول البحوث التي تصل للحوليات لا ترد ولا تسترجع سواء نشرت أم لم تنشر.

١١ - لا تقبل الحوليات البحوث التي سبق نشرها، كما لا يجوز نشر البحوث في مجلات علمية أخرى بعد اقرار نشرها في الحوليات الا بعد الحصول على اذن كتابي بذلك من رئيس تحرير الحوليات.

١٢ - عند طباعة البحث المقبول للنشر على المؤلف أن يقوم بمراجعة تجربة الطبع الأخيرة بمطابقتها على الأصل، مع مراعاة عدم اجراء أي تغييرات فيها تختلف عما ورد في الأصل، سواء بالاضافة أو الحذف.

١٣ - تمنح ادارة الحوليات لمؤلف كل بحث منشور ثلاثين نسخة مجانية من بحثه.

١٤ - ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالحوليات الى: -

رئيس تحرير حوليات كلية الآداب

كلية الآداب - جامعة الكويت

ص . ب : ١٧٣٧٠ الخالدية

رمز بريدي : 72454

الكويت


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



الرسالة الثامنة والستون



د. غازي مختار طليمات
كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي

حوليات كلية الآداب - الحولية الحادية عشرة - ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م

المؤلف

د. غازي مختار طليمات

مدرس بكلية الدراسات الاسلامية والعربية ـ دبي .
دكتوراه في آداب اللغة العربية ـ جامعة دمشق عام ١٩٨٧ .

الانتاج العلمي :

١ - تحقيق الجزء الثاني من الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي ـ طبعة مجمع اللغة العربية بدمشق سنة ١٩٨٥م .

٢ - دراسة أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي ـ نشرته وزارة الثقافة السورية سنة ١٩٨٠م .

٣ - عز الدين بن عبدالسلام سلطان العلماء ـ نشرته دار طلاس بدمشق سنة ١٩٨٩م .

٤ - الأدب الجاهلي أغراضه وأعلامه ـ طبعته دار الإرشاد للجامعيين بحمص سنة ١٩٨٩م وسيوزع في سنة ١٩٩٠م .

محتوى البحث


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الملخـــص

«نظرات في علم دلالة الألفاظ عند أحمد بن فارس» رسالة تنطوي على مقدمة وبحث .

أمّا المقدمة فترجمة موجزة تتحدّث عن حياة ابن فارس، فتذكر مولده ونشأته، وتنقله بين العراق وفارس واتصاله بأمراء بني بويه ووزرائهم. وتخصُّ بالذكر أهمَّ شيوخه الذين تلقّى عنهم اللغة والنحو والفقه، وأشهر تلاميذه، وأبرز كتبه .

وأما البحث فيتناول الجوانب الهامّة من علم الدلالة في آثار ابن فارس، وأهمُّ هذه الجوانب الترادف والتضاد والاشتراك، فيعرض آراء الشيخ في هذه الموضوعات، ويشير إلى تزمته في هذه الآراء، ويربطها بالمبدأ الذي انطلق منه ابن فارس، وهو أنّ اللغة العربية توقيفية، أي : إلـهية المنشأ .

ومن أبرز آراء ابن فارس التي عرضها البحث إقراره بظاهرتي الاشتراك والتضاد، وإنكاره الترادف، وادّعاؤه بأن للمعنى الواحد لفظاً واحداً لا ألفاظاً متعدّدة، وأن ما يظنه غيره من المترادفات صفات تنعت الشيء ولا تسمّيه. وبعد ذلك يعرض البحث لتطور الدلالة، فيذكر أهم العوامل التي تساعد على انتقال دلالة اللفظة من معنى إلى آخر. ومن هذه العوامل تعميم الخاص، وتخصيص العام، والانتقال من المحسوس إلى المجرّد، وظهور الإسلام الذي خلع على الألفاظ العربية القديمة ظلالاً ودلالات تشريعية جديدة .

ولا يخلو البحث من مقارنات تضع آراء ابن فارس في مكانها من الدراسات اللغوية القديمة، ومن محاولة للإفادة من اللغات السامية الأخرى، وعلى رأسها اللغة العبرية، لإلقاء الضوء على بعض الظواهر التي لم تلق العناية الكافية من ابن فارس .

ولما كانت الدراسات اللغوية الحديثة قد أضافت إلى التراث العربي نظرات دقيقة عميقة، فقد حاول هذا البحث أن يجعلها محكّاً يضرب عليه آراء الشيخ، ليضع هذه الآراء في موضعها من الدراسات الحديثة في غير شطط ولا تعصّب لابن فارس .

ترجمةُ ابنِ فارس :

هو أبو الحسينِ أحمدُ بنُ فارس بنِ زكريّا بن محمّد بنِ حبيبٍ الرازيّ اللغويّ[1]. لم تذكر كتبُ التراجمِ أعربيٌّ هو أم أعجميّ، ولهذا اختلفَ الدارسون المُحْدثون في نِسْبته، فمنهم مَنْ وصَلَه بالفُرس غيرَ مستندٍ إلى دليل مثل محمَّد بنِ شنب[2] وكارل بروكلمان[3]، ومنهم مَنْ رجَّحَ انتماءه إلى العرب كالأستاذِ هلال ناجي، إذْ قال : «وبالإجمال فإنَّ انتسابه للعرب أقربُ للصواب في رأينا[4]». ومما يُؤيِّدُ هذا الرأيَ إيمانُ ابنِ فارسٍ بأنَّ اللغةَ العربيَّةَ أرْقى اللغات، وأقدرُها على الإبانة[5]، ودفاعُه عن العربِ[6]، واعتزازُه بالشعرِ العربيِّ والحضارةِ العربيَّة، وتنويهُهُ بأخلاقِ العرب ومكارمِهم، كالعفَّة والطهارة والكرمِ وحفْظِ الأنساب[7].

في موطنهِ الأوّل أقوالٌ : قيل إنّه وُلدَ في همذان[8]، وقيل : ولد في قرية من قرى الريّ اسمُها أُستاذخرذ أو في مدينة قزوين[9]. ولم يحدِّد الأقدمون سنةَ موْلِدِه، وحدّدها بعضُ المُحْدثين بين سنتي ٣٠٦ ـ ٣٠٨هـ[10]. ويُرَجَّحُ أنَّه نشأ في قزوين، وفيها قرأ على أبيه فارسٍ بنِ زكريا (ت : ٣٦٩هـ) وعلى أهم شيوخه وأحبهم إليه عليِّ بنِ إبراهيمَ بنِ سلَمَةَ القطَّان[11] (ت : ٣٤٥هـ). ومن قزوينَ انتقلَ إلى

(١) إنباه الرواة للقفطيّ ٩٢/١ .
(٢) دائرة المعارف الإسلامية ٣٥٧/١ .
(٣) تاريخ الأدب العربيّ ٢٦٥/٢ .
(٤) مقدمة متخيّر الألفاظ ٧. لأحمد بن فارس .
(٥) الصاحبي في فقه اللغة ١٦. لأحمد بن فارس .
(٦) الصاحبي ١٣ .
(٧) الصاحبي ٧٧ .
(٨) إنباه الرواة ٩٢/١ .
(٩) معجم الأدباء لياقوت الحَمَويّ ٩٢/٤ .
(١٠) مقدمة المجمل ٩/١ تح : زهير عبدالمحسن سلطان .
(١١) الوافي بالوَفَيَاتِ للصفديّ ٢٧٨/٢ .

زنجانَ، فقرأ على راويةِ ثعلبٍ أبي بكر أحمدَ بنِ الحسن الخطيب[١٢]. وفي مقدّمةِ مُجْمل اللغة ما يوحي بأنَّه رحل إلى أَصْبهانَ ليقرأ على أبي القاسمِ سليمانَ الطبراني[١٣]، وفي كلام ابنِ فارسٍ عن نفسه ما يدلُّ على سفره إلى بغْدادَ في سبيلِ طَلَبِ الحديث[١٤]. وفي بغداد قرأ على محمّد بنِ عبدالله الدوريّ[١٥]. ولا يَسْتبعِدُ عبدُالسلام محمّد هارون سفرَه إلى المَوْصل، وإقامتَهُ فيها مدَّة[١٦]. وإذا صحَّ لديْنا أنَّه سافر إلى المدن التي ذكرناها، فنحن لا نَقْطعُ بأسفاره تلك على التعاقب الذي سردناه.

تعرَّفَ أحمدُ بنُ فارسٍ ابنَ العميدِ أبا الفضْلِ محمَّدَ بنَ الحسنِ (ت: ٣٦٠هـ) وزيرَ رُكْن الدولة البويهيّ، وأصْبح أحدَ جُلَسائه، وهذه المعرفةُ فتحَتْ أمامه أبواب الأمراء، فاستُدْعِيَ إلى «الرَيّ» ليقرأ عليه أبو طالبٍ رستمُ بن فخرِ الدولة، وفيها قَضَى نحبه بمحلَّةِ المُحمَّدية سنة ٣٩٥هـ على أصحِّ الروايات[١٧].

قَرأَ ابنُ فارس على عَدَدٍ كبيرٍ من شيوخ القرنِ الرابعِ الهجريّ، أَحْصَيْنا منهم أربعين شيخاً، واجْتَزَأْنا بذكرِ أشْهَرِهم، وقرأ عليه عدَدٌ من التلاميذ أحصيْنا منهم بِضْعةً وعشرين أشهرْهم بديعُ الزمان أَحْمَدُ بُن الحسين الهمذانيّ (ت: ٣٩٨هـ) وأبو طالب رستم مجد الدولة بن فخر الدولة البويهي (عُزل عن حكم الري سنة ٤٢٠هـ). وقد دَرَس الشيخُ ابنُ فارس الفقْهَ على أكْثَرَ من مذْهَب، إذ كان شافعياً في أوَّل حياته، مالكيًّا في آخرها، وحَفِظَ الحديث، وأتقن علوم العربية، وتبحّر في اللغة، وله مقطعات من الشعر، وأثر عنه الترفعُ عن التزلّف والإسرافُ في الكَرَم حتَّى إنّه كان يَهَبُ فرشَ بيْتِه[١٨].

(١٢) إنباه الرواة ٩٢/١.
(١٣) مقدمة المجمل ١٢/١.
(١٤) معجم الأدباء ٨٩/٤.
(١٥) الوافي بالوفيات ٢٨٧/٧.
(١٦) مقدمة مقاييس اللغة ٩/١.
(١٧) إنباه الرواة ٩٢/١.
(١٨) نزهة الألباء ٣٩٢. لابن الانباري.

أمّا آثارُه فقد أحصيْنا من أسمائها ما يقربُ من مائة عنوان. وما بَلَغَنا منها متفاوتُ القدْرِ والمِقْدار، إذْ يقعُ بعضُها في بضعةِ أجزاء، وبعضُها في بضعِ وَرَقات، وأشهرُ كتُبِهِ المطبوعة : مقاييسُ اللغة، ومجملُ اللغة، والصاحبِّي في فقه اللغة ومتخيَّرُ الألفاظ، والفَرْقُ، وتمامُ فصيحِ الكلام، وذمُّ الخَطَإِ في الشّعْر.

دلالة الألفاظ

أ ـ مقدمة :

انتهى ابنُ فارس من البحْثِ في نشأةِ اللغةِ إلى أنَّ اللغة توقيفٌ، وذَهَب إلى أنّ الله علَّمَ آدمَ الأسماء كلَّها، ومنْ آدمَ تعلَّم الناسُ الكلامَ. ثمَّ جاءَ أنبياءُ العرب فأوحى الله إليهم ما أوْحىٰ حتَّى اكتملت اللغة العربيَّة بما أُوحِيَ إلى محمد بنِ عبدِالله عليه السلامُ.

وحُكْمُ التوقيفِ ـ في رأي ابنِ فارسٍ ـ يسْري على فُروعِ اللغةِ كما يَسْري على أُصُولِها. فليس في العربيَّة لَفْظٌ مِنْ صُنْعِ البَشَر، ولا كَلِمةٌ من اصطلاحهم. وإذا قارنا آراءه بآراء غيره من القدماء والمحدثين تبيَّن لنا أنّه كانَ أشدَّ العُلماء تزمتًا وحِفاظاً على التوقيفِ في نطقِ العربيَّة واشتقاقِها وخطِّها. وإذا سلَّمنا له بصِحَّة ما اعْتَقَد فإنَّ من حَقّنا أنْ نَسْأَله أسئلةً كثيرةً تتَّصِلُ بما يُسمِّيه الباحثونَ المُحْدَثُون (دِلالة الألفاظ) ومن هذه الأسئلة :

كيف تعلَّمَ البَشَرُ اللغةَ وتناقلوا دِلالاتِها؟ وهل بَيْنَ اللفظِ والمعنى صلةٌ تساعدُ على تحديدِ دلالتهِ؟ وما مَدَى وُضوحِ الدّلالاتِ في أذهان المتكلِّمين باللُّغةِ العربيَّة ؟

وإذا كانتْ ألفاظُ اللغةِ توقيفاً فهل لِكلِّ لفظ معنى مستقلٌّ؟ وما حظُّ اللغةِ العربيّةِ من ظاهرتي التضادِّ والترادُفِ؟ وهل بقيتْ معاني الألفاظِ ثابتةً؟ وإذا كانت قد تغيرَّتْ فما العواملُ التي غَيَّرتْها وطوّرتها؟ وما طبيعة التغيُّر الطارىء عليها؟ وما مقدارُ التوافقِ بين أجوبةِ ابنِ فارسٍ عن هذه الأسئلة والنتائجِ التي انتهتْ إليها الدراساتُ الحديثةُ في علم الدِلالة؟

ب - تعلُّم اللغة :

رأى ابنُ فارس أنَّ الإنسانَ أُوتِيَ وسائلَ مُخْتلفةً يعبِّر بها عمَّا في نَفْسِه «لأنَّ

الأبْكَم قد يَدُلُّ بإشاراتٍ وحَرَكاتٍ لهُ على أكْثرِ مُرادِه، ثمَّ لا يُسمَّى متكلِّماً»[19] لكنَّ لغَةَ الصُمِّ البُكْمِ لا مَوْضِعَ لها منْ دراسةِ الكَلامِ المنطوقِ فهي ضرورةٌ فزِعَ إليْها أولو الضَّرَرِ، والمدلولاتُ التي تُؤدِّيها محدودةُ النِّطاقِ، مقصورة على شؤونِ الحياةِ الحسِّية وتكاليفِها اليوميّة.

إنّ اللغةَ ذاتَ الدّلالاتِ المعبِّرة عن حاجاتِ النَّفْس والجَسَدِ، وخواطرِ الفكر هي اللغةُ المَنْطوقَةُ التي خَصَّ الله بها البشَرَ: «قالَ جلَّ ثناؤُهُ: (خلقَ الإنسانَ علّمه البيان)[20] فقدَّم جلَّ ثناؤه ذِكْرَ البيانِ على جميعِ ما تَوَحَّد بخَلْقِه، وتفرَّد بإنشائِهِ من شمْسٍ وقَمَرٍ ونَجْم وشَجَر وغيرِ ذلك من الخلائق المُحْكَمة والنشايا المُتْقَنة[21]».

ولَمَّا كانت اللغة أهمَّ وسائلِ التعبيرِ فإنّ تعليمَها يحتاجُ إلى عنايةٍ ورعاية. فقد يُتَوهَّم أنَّ الطفْلَ يتعلَّمُ اللغة من أبويه ثُمّ من معلّميه تعلُّماً يسيراً ليِّناً. والصحيحُ أنَّ الطِّفْلَ يجِدُ عَنتاً في تعلُّمِ اللغة، ويتَخَطّى عَثراتٍ وعَقَباتٍ قبلَ أنْ يستقيمَ لسانُه، وتتَّضحَ في ذِهْنِه دلالات الألفاظِ. إن تعلُّمَ اللغةِ، في رأيْ ابنِ فارسٍ، مرهون بالتدرُّج والتلقينِ: «تؤخذُ اللغةُ اعتياداً كالصبّي العربيِّ يسمعُ أبويه وغيرَهما، فهو يأخُذُ اللغةَ عنهم على مرِّ الأوْقاتِ»[22]. وإذا كانت كلُّ عادةٍ تبدأ بالقَصْدِ والإرادةِ، وتنتهي بعدَ المِرانةِ إلى الحِذْق، ثمّ يتزيَّا الحِذْق بزيِّ المَلَكَة أو الفطرْة فعلينا أنْ نَحُوطَ الطفلَ في مرحلة التلقّي، والناشيءَ في مَرْحَلة تثبيتِ ما تلَقّى، والشابَّ في إبّانِ النُّضج بالمعلِّم الثقة ـ قال ابنُ فارس: «وتُؤْخذُ تلقُّناً من ملقِّنٍ، وتؤخذُ سَمَاعاً من الرُّواةِ الثِّقات ذَوي الصِّدْق والأمانة، ويتّقى المظنونُ... فلْيَتَحرَّ آخِذُ اللغةِ وغيرِها من العلوم أَهْلَ الأمانة والثقة والصدْق والعـدالـة»[23].

(19) الصاحبي ١٦.
(20) سورة الرحمن ٣ ـ ٤.
(21) الصاحبي ١٦.
(22) الصاحبي ٤٨.
(23) الصاحبي ٤٨.

وهَبْنا ظَفِرْنا بالصَّدوق الثِّقة ولزمناه وأخذْنا عنه، أترانا مطمئنّين إلى أن دِلالاتِ الألفاظ التي قَبَسْناها عنه واضحةٌ دقيقة؟ وهل تتضمَّنُ الألفاظُ المسموعةُ ما يُعينُ على توضيح دلالاتِها ؟

جـ ـ صلة اللفظ بالدلالات :

سَحَرت اللغةُ العَربيَّةُ ابنَ فارسٍ وتكشَّفتْ له عن أسرارٍ عميقة لا يبلغُ غَوْرهَا إلاَّ المفتونون بتشقيق الكَلَامِ. ولكنَّه لمْ يَستَنْبِطْ من هذه الأسرارِ نظرياتٍ كاملةً كما حاول الأستاذُ العلايليُّ أنْ يفعلَ في مقدمته (مقدّمة لدرْس لغة العرب). بل اكتَفَى بإشاراتٍ بوارقَ تدلُّ على أنَّه وقَفَ على أُسُسِ النظريّاتِ الحديثة، أو مرَّتْ بذهنه إرهاصاتُها.

ومن هذه الإرهاصاتِ الإشارةُ إلى ما بين الألفاظِ ومعانيها من صِلاتٍ، والظنُّ لا الاعتقادُ أنَّ في طوائفَ منَ الألفاظِ لا في اللغةِ كلِّها دلالاتٍ تكْشِفُها الأصواتُ ومعانيَ توضِّحُها المباني، وأبرزُ هذه الطوائف أسماءُ الأصواتِ. قال في مادة (أ ح) : «الهمزة والحاء أصل واحد، وهو حكاية السعال وما أَشْبَهَهُ من عطش وغَيْظٍ[٢٤]». فقد نبَّه ابنُ فارسٍ على أن اللفْظَة تحْكي صوتَ السُّعال، كأنما كانتِ العربُ تُدْرِكُ ما في اللفظ من كشْفٍ عن المعنى، أو كأنما تعمَّدَتْ أنْ يكونَ لهذا الصوْتِ هذا المعنى. قال ابنُ فارس : «ويُقالُ في حكاية السُّعالِ : أَحَّ أحًّا. قال :[٢٥].

يكـادُ مـن تَـنَحْـنُـحٍ وأَحِّ   يحْكى سُعـال الشَّـرِق الأبَـحِّ

(٢٤) المقاييس ١/٩ ـ ١٠ .

(٢٥) البيتان من رَجَز رؤبة. وهما البيتان الرابعُ والخامس من قصيدة يمدحُ بها أبانَ بنَ الوليد البَجَليّ. ورواية الأوّل في ديوانه : «قد كاد من نحنحةٍ وأحِّ «مجموع أشعار العرب. وهو مشتمل على ديوان رؤبة بن العجّاج، الأرجوزة الخامسة عشرة ص ٣٦ ولم تردْ في الديوان رواية الأبيات ممدودة القوافي ورُوي في الصّحاح (أَحَحَ) ١/٣٥٣ : «النزق الأبحِّ» وجاء فيه «وهو لرؤبة يصفُ رجلاً بخيلاً إذا سُئِلَ تَنَحْنَح وسَعَل» وروي في اللسان والتاج برواية الصّحاحِ «النزق» .

وذكرَ بَعْضُهم أنه مَمدودٌ : آحِ وأنشد :

كـأنَّ صَـوْتَ شَخْبِهـا المْتـاحِ سُعـالُ شَيْخٍ من بني الجُـلَاحِ

يقولُ من بَعْدِ السُّعَالِ : آحِ[٢٦]»

وهذا النصُّ يكشفُ عن حِسِّ العَرَبِ الفطريّ بارتباطِ اللفظِ بالمعنى.

وقال في مادة (صلَّ) : «صلَّ اللجام وغيرُه إذا صوّت، فإذا كثر ذلك منه قيل : صَلْصَل. وسُمِّي الخزَفُ صَلْصالاً لذلك، لأنَّهُ يُصوِّتُ ويصلْصِـل»[٢٧].

وذهبَ ابنُ فارس إلى أنَّ أكثَرَ الكَلماتِ الدَّالَّةِ على الأصواتِ حكاياتٌ، أيْ : ألفاظ يُفْهَمُ معناها من مبناها، فيقول : «فأمّا الأصواتُ فقد تكونُ قياساً (اشتقاقية)، وأكثرُها حكاياتٌ معناها من مبناها، فيقول : «فأمّا الأصواتُ فقد تكونُ قياساً (اشتقاقية)، وأكثرُها حكاياتٌ، فيقولون : قَرْقَرَتِ الحمامةُ قَرْقَرَةً وقرقريراً[٢٨]».

ويمكنُ أَنْ نُلْحِق بهذا الضَّرْبِ من الألفاظِ التي يَدُلُّ مَبْناها على معناها أو على بعضٍ من معناها زُمَراً من الألفاظ يَجْمَعُ كلًّا منها بِناءٌ واحد، فإذا الزُّمرةُ كلها قد اكتسبتْ دَلالةً عامَّةً مجرَّدَة تُضافُ إلى دلالتها الخاصَّةِ الحِسِّية. وقد سمَّى ابنُ فارس هذه الظاهِرَةَ بقَوْلِهِ (باب الأبنيةِ الدالّة في الأغْلَبِ الأكْثر على معانٍ وقد تختلف)[٢٩] وضَرَبَ أمثلة يوضِّحُ بها ما يُريدُ، فقال : «يقولون : ما كان على فَعَلان دلَّ على الحركة والاضطراب نحو : النَّزوان والغَلَيان، وتكونُ الأدْواءُ على فُعال نحو : القُلاب والخُمار[٣٠]» ومن هذه الأبنيةِ صيَغُ المبالغةِ ويسمّي ابنُ فارس صيغةَ المبالغة (البناءَ الدالَّ على الكَثْرة) فيقولُ : «البناءُ الدالُّ على الكثرة : فَعُول وفعَّال، نحو :

---

(٢٦) المقاييس ١/ ٩ - ١٠ .

(٢٧) المقاييس ٣/ ٢٧٧ .

(٢٨) المقاييس ٥/ ٨ .

(٢٩) الصاحبي ٣٧٤ .

(٣٠) الصاحبي ٣٧٤ .

ضروب وضرّاب. وكذلك مِفْعال إذا كان عادةً نحو: مِعْطار، وامرأةٌ مِذكارٌ إذا كانتْ تَلِدُ الذكورَ، وكذلك مِئْناثٌ في الإناث[31]». فإذا سمعَ السامعُ ألفاظاً من نحو خَفَقان، وثَوَران، وفَيَضان. وألفاظاً من نَحْو: سُلال، وزُحار، وجُذام. وأخرى من نحو: نَؤُوم، وهمّاز، ومِطعان انصرفَ ذهنُه في الزمرة الأولى إلى الحَرَكَة وفي الثانية إلى المَرض، وفي الثالثة إلى المبالغة، ولو لم يَفْهم دِلالة كُلِّ لفظ فَهْماً دقيقاً. فكأنَّ البناءَ أعطى السامعَ الدلالةَ المشتركة، وخلَّى بينه وبين أصولِ الكلمات ليخمّن معانيَها مستعيناً بالاشتقاق.

ومما سبقَ إليه ابنُ فارس نظريَّةُ الثُنائيّة في اللُّغة، فقد أحسَّ الرجلُ مَبْدَأ النظريةِ إحساساً قويًّا، وأشارَ إليه إشاراتٍ واضحةً، وهذه النظرية تردُّ الألفاظ الثلاثية إلى ألفاظٍ ثُنائية، زِيدَ عليها ثالث لتنويعِ المَعْنى الذي تَشْتركُ فيه هذه الألفاظ. وهذا يعْني الوقوفَ على وَحْدة الدّلالة، لاشتراك الألفاظ المتفقةِ في حرفيْن في معنىً كليٍّ واحد. فإذا وجدت ـ على سبيل المثال ـ كلمةً تبدأُ بالدَّالِ واللام فاعلم أنَّ معناها الأوَّلَ الحركةُ والذهابُ، ثم يأتي الحرف الثالثُ فيُدْخِل على الكَلمةِ معنى إضافيًا ينوِّعُ الحَرَكَةَ أو يُخَصِّصُها. جمع ابنُ فارسٍ هذه الألفاظَ، وهي: (دَلَه، ودلي، ودلث، ودلج، ودلح، ودلظ، ودلع ودلف ودلق، ودَلَك)[32] وحلّل معانيَها فإذا هي كما ذَكر. لكنّه لم يبْنِ على هذه المجموعة نظريةً في اللغة ولعلهُ أَحْجَم عن هذا البناء، لأن القاعدةَ لا تَطَّرِدُ في كلِّ الزُّمرِ والمجموعاتِ اللغوية.

ولا تنطبقُ هذه الظاهرة على الألْفاظِ المتَّفقةِ الفاء والعينْ المختلفة اللام، بل قد يقعُ الخلاف في الفاء، ويظلُّ اتفاقُ اللفظين في العَيْن واللام سبباً لالتقائِهما في المعنى الكلّي. قال ابنُ فارس: «ومنه تقاربُ اللفظين والمعنيين كالحَزْم والحزن. فالحَزْمُ من

---

(31) الصاحبي ٣٧٤ ـ ٣٧٥.
(32) المقاييس ١/٢٩٣ ـ ٢٩٨.

الأرْض أرفعُ من الحَزْن، وكالخَضْم وهو بالفمِ كلّه، والقَضْم وهو بأطرافِ الأسـنـان»[٣٣].

لقد لمس ابنُ فارس الاتِّفـاق في أكْثر المعنى، والاختلافَ في أقلّه لكنّه لم يحلِّلْ ولم يعلّلْ، وما ندري أنعُدُّ هذا الإحْجَامَ عن التعليل قُصُورا وخَوَراً أم تحرُّجاً وحذرا. فقد عَرَضَ ابنُ جني لمثلِ هذهِ الألفاظِ وحلَّلَها ورَبَط المعنى بصَوتِ الحَرْف، فقال : «فأما مقابلة الألفاظِ بما يُشاكِلُ أصواتَها منَ الأحْداث فباب عظيمٌ واسعٌ، ونَهْجٌ مُتْلَئِبٌّ عند عارفيه مَأْموم. وذلك أنَّهم كثيراً ما يَجْعَلون أَصْواتَ الحُروفِ على سَمْتِ الأحْداثِ المعبَّر بها عنها، فَيَعْدِلونَها بها، ويحْتذونَها علَيْها. وذلك أكثرُ ممّا نقدّرهُ، وأضعافُ ما نسْتَشْعِرُه[٣٤]». فانظرْ كيفَ يتَّئِدُ ابنُ فارس ويسرع ابنُ جني، وكلاهما يجري في مضمار واحد. ثم ينتقل ابن جني إلى التعليل، فيقول : «من ذلك قولُهم : خَضَم وقَضَم. فالخضْمُ لأكْلِ الرّطْب كالبِطّيخ والقِثّاءِ، وما كان نَحْوَهما من المأكول والـرطْب. والقضمُ للصُّلْب اليابس، نَحْـوَ : قَضَمَتِ الدابَّـةُ شعيرَها[٣٥]». ولو استفتينا ابنَ جني في (الحَزْمِ والحَزْن) لَمَا أعيته الفَتْوَى، ولا أَعْوَزَتْه العِلَّةُ، كَأَنْ يقول : لمّا كانت الميمُ أشدَّ وقْعاً في الأذُن من النون وأوضحَ مَخْرَجاً من الفم فإنَّ العربَ دلّت بالحَزْمِ على ما كان أرفع شأوا، وأرسخ مجْثَما. وقد ألْمَحَ ابن فارس إلى تعليلٍ من هذا القبيل، لكنّه لم يجعلْه صوتيًا خالصاً، فقال : «الحاء والزاء والميم أصلُ واحدٌ. وهو شدُّ الشيْءِ وجَمْعُه، قياسٌ مطَّرد... فأما الحَزْمُ من الأرض فقد يكونُ من هذا. ويكونُ من أن يقلب النون ميما والأصلُ حَزْن، وإنما قلبوها ميماً، لأنّ الحَزْمَ فيما يقولون أرفعُ من الحَزْنِ[٣٦]». فابنُ جني أقربُ إلى الإسراف

(٣٣) الصاحبي ٣٢٨ .
(٣٤) الخصائص لابن حني ٢/١٥٧ .
(٣٥) الخصائص ٢/١٥٧ .
(٣٦) المقاييس ٢/٥٤ .

والتعميم إذْ يقول : «باب عظيم واسع . . . وأضعافُ مانستشعره[٣٧]» وابن فارس أقرب إلى الاحتراز والتحرّج إذ يقول : «فقد يكونُ فيما يقولون»، إنه يوحي بالفكرةِ ولا يقطعُ بصحَّتِها، ويُحسُّ ترابط الألفاظِ والمعاني، ولا يُحْكِمُ العُقْدَةَ الرابطة بينهما.

ولو قِسْنا آراءَ ابنَ فارس بما تمَخَّضَتْ عنه طائفة من الدراساتِ الحديثةِ لوجدنا آراءه أقربَ إلى هذه الدراسات من آراءِ غيْرِهِ. وحسْبُنا أنْ نستعينَ على هذهِ المقايسةِ بدراسة الدكتور إبراهيم أنيس نفسهِ.

ذكرَ إبراهيمُ أنيس أنَّ فلاسفةَ اليونان دَرَسُوا صلَةَ المعاني بالألفاظ، وظهرَ منهم فريقان :

الفريقُ الأوَّلُ «ربطَ بينها وبينَ مدلولاتها ربطاً وثيقاً وجعَلَها سبَباً طبيعيًّا للفَهْم والإِدْراك. . . ونلحْظُ هذا الاتِّجاه من التفكيرِ فيما يرويهِ أفلاطونُ في محاوراته عن أستاذِهِ سُقْـراط»[٣٨].

والفريقُ الثاني كان يرى «أنَّ الصلة بينَ اللفظِ والدّلالةِ لا تَعْدو أنْ تكونَ صِلةً اصطلاحيةً عُرفية، تواضَعَ عليها الناسُ، وتزعَّمَ هذا الفريقَ فيما بعد أرسطو[٣٩]».

ثم جاء العرَب فتأثَّروا باليونان في «هذا النوع من التفكيرِ فشَطَرَهم إلى فريقين[٤٠]».

أمّا الباحثون الأوروبيُّونَ فقد ظَهَر فيهم (جسبرسن) الذي «كانَ ممَّن ينْتَصِرون لَأصحابِ المناسبةِ بين الألفاظِ ودلالاتِها، غيرَ أنَّه حَذَّرنا من المغالاةِ في هذا، إذْ يرى أنَّ هذه الظاهرةَ لا تكادُ تطَّردُ في لغةٍ من اللغات[٤١]» وهي مقصورة على

(٣٧) الخصائص ٢/١٥٧ .
(٣٨) دلالة الألفاظ ٦٣ .
(٣٩) دلالة الألفاظ ٦٣ .
(٤٠) دلالة الألفاظ ٦٤ .
(٤١) دلالة الألفاظ ٧٠ .

الألفاظ المعبِّرة عن الحالات النَّفْسيةِ كالكلماتِ التي تعبِّر عن الغَضَب أو النفورِ والكُرْه.

وظَهَر فيهم مَنْ عارَضَ هذه الفِكْرةَ، ومن أشهرَهم (دي سوسير) الذي يرى أنَّ الصلة بيْنَ اللفْظِ ومعناه «اعتباطّيةٌ لا تخْضَعُ لمنطقٍ أو نظامٍ مُطّرِد[٤٢]» أما الألفاظُ التي توحي أصواتُها بمعانيها فهي «من القلَّة في اللغاتِ ومن الاختلافِ والتبايُنِ باختلافِ اللغات الإنسانية بحَيْثُ لا يَصِحُّ أن نتخَّذَ منها أساساً لظاهرةٍ لُغويَّةٍ مطَّرِدَة أو شبيهةٍ بالمطَّرِدة[٤٣]».

ولسنا نرى في كلام المؤيِّدين والمعارِضين غيرَ الذي انتهى إليه ابنُ فارسٍ من قبلُ، إذْ قالَ تحت عنوان (باب أجناس الكلام في الاتفاق والافتراق) : «يكون ذلك على وُجوهٍ، فمنه اختلافُ اللفظ والمعنى وهو الأكْثَرُ والأشهر مثل : رجل، وفرس وسيف، ورمح[٤٤]» ثم عدَّد أنواعاً كثيرةً إلى أنْ قال : «ومنه تقارب اللفظين والمعنيين كالحَزْمِ والحَزْنِ. فالحَزْمُ من الأرضِ أرفعُ من الحزن، وكالخضم وهو بالفم كلهّ، والقَضْم وهو بأطرافِ الأسنان[٤٥]».

ولم يجعلِ ابنُ فارسٍ الصوتَ دليلاً على المعنى إلاّ في كلماتٍ خاصّة سماها أسماء الأصواتِ، وسمّاها المُحْدَثون الألفاظَ الدالَّةَ على الحالاتِ النفسية على نَحْوٍ أثْبتَ الدارسونَ المُحْدَثونَ أنَّه أقْرَبُ إلى الإنصافِ والاعتدال.

د - هل للفظ الواحد دلالة واحدة ؟

أجاب الجاحظُ عن هذا السؤال إجابةً صاغَها المنطقُ الذي يقضي به القياس لا اللغةُ المتداولة بَيْنَ الناس، فقال : «وقال من عَلِمَ : حقُّ المَعْنى أنْ يكونَ الاسمُ له

(٤٢) دلالة الألفاظ ٧٠ .
(٤٣) دلالة الألفاظ ٧١ .
(٤٤) الصاحبي ٣٢٨ .
(٤٥) الصاحبي ٣٢٨ .

طِبْقاً، وتلك الحال له وَفْقاً، ويكون الاسمُ له لا فاضلاً ولا مَفْضولا، ولا مقصِّراً ولا مشتركا ولا مضمَّنا[46]» فالمنطقُ يقضي بأن نُترجْمَ معنى السيفِ بالسين والياء والفاء، وأنْ نريح الذهنَ من الحُسامِ والمهنَّد، وأن نعبِّرَ بالعينْ والياء والنون عن العَيْنْ المبصرة وحْدَها، فلا نشرك مَعَها بهذه الأحرف عينْ الماءِ والجاسوسَ. وبذلكِ يَتَساوى عددُ الألفاظ وَعدَدُ المعاني.

وَرَدَّ الإمامُ فَخْرُ الدّين الرازي على هذا المْنطقِ بمنطق مثلِه، ورأى أنَّ اللغةَ مَحْدودةُ الألفاظ، سَواءٌ بلَغتْ مفرداتُها ألوفاً أم ألوفَ ألوف. واللغةُ العربيَّةُ المستعملةُ تبلغُ ثمانينَ أَلْفَ مادَّة، والمحتملة تصل إلى اثني عشر ألف ألف مادّة. أما المعاني والأفكارُ والعلوم ففي نموٍّ مطَّرد، وإذا قَصَرْنا اللفْظَةَ الواحدةَ على فِكْرةٍ واحدةٍ فقد يأتي زمانٌ، تربو فيه أفكارُ الإنسان على ألفاظه. فما الوسائلُ التي يعبِّرُ بها البَشَرُ عن أفكارهم إذا ضاقَتْ بها اللغة؟ قال السيوطيُّ: «قال الإمامُ فخرُ الدين الرازي وأتباعه: لا يَجِبُ أَنْ يكونَ لكلِّ معنىً لفظٌ، لأنَّ المعاني التي يمكن أنْ تُعْقَلَ لا تتناهى، والألفاظُ متناهيةٌ، لأنّها مركَّبةٌ من الحروف. والحُرُوف متناهيةٌ، والمركبُ من المتناهي متناهٍ، والمتناهي لا يَضْبِط مالا يَتَناهىٰ، وإلا لزم تناهي المَدْلولاتِ[47]». وحلُّ هذه المسألة الرياضية هو أنَّ اللغة مُضْطرة إلى الاشتراك أي إلى التعبيرِ عن المعاني المتعدِّدة باللفظِ الواحدِ، فهل أقرَّ ابنُ فارس بالاشتراكِ في اللغة؟.

هـ - الاشتراكُ في اللغة:

لم يناقش ابنُ فارسٍ الاشتراكَ في اللُّغة مناقشةً نظريَّة مجرَّدة، تنتهي إلى نَفْيِ الاشتراكِ أو إثباته. لكنَّه صنَّفَ رسالةً سمّاها (فُتْيا فقيه العَرَب)

، ذَكَر فيها مائةَ مسْألة فقْهيّة على صورة أَلْغاز يُحاجي بها الفقهاءَ، ويصوغُها

---

(٤٦) البيان والتبيين للجاحظ ١/٦٤.

(٤٧) المزهر للسيوطي ١/٤١.

من ألفاظٍ مشتركة صياغةً متكلَّفة. جاء في مقدّمة الرسالة : «وكان يحثُّ الفقهاءَ دائماً على اللغةِ، ويُلْقي عليهم مسائلَ ذَكَرها في كتاب سمَّاه (فُتيا فقيه العرب) ويُخْجِلهُم بذلك ليكون الخجَلُ لهم داعية إلى حفْظِ اللغة. ويقول : من قصّر علمُه عن اللغة غولط فغلط»[٤٨].

وبعد هذه المقدّمة مضى ابنُ فارس يُلقي مسائلَه الفقهيّة اللغوية يحاور بها إنسانا يَتمثّلُهُ، فيُلْقي عليه السُّؤالَ فالجوابَ فتفسيرَ اللغز بلا رَيْثٍ ولا أَناة، ومن محاوراتِه فيها :

«وقيل له : هل في الرَّبيع صلاةٌ ؟ قال : نَعَمْ إذا نَضَبُ ماؤه. الربيُع : النَّهْرُ[٤٩]» «وقيل له : هل يجوزُ السُّجود على الخدِّ؟ قال : نَعَمْ إذا كان طاهراً. الخدُّ : الطريق»[٥٠].

«وقيل له : هل على الإوزِّ حَجْرٌ؟ قال نَعَمْ إن كان مُفْسداً لما لِهِ وقيل له : هل على الإوزِّ حجٌّ ؟ قال : إن كان فقيراً فلا. الإوزُّ : الرجل الموثّق الخلْق[٥١]» فابنُ فارس يقرُّ بأن في العربيّة اشتراكاً، وإنْ لم يُفْصِحْ عن ذلك الإقرار.

وتتَّضِحُ هذه الظاهرةُ ـ ظاهرةُ الاشتراك ـ في مُعْجم مقاييس اللغة. جاء في مادة (سمو) : « . . . والعرب تسمّي السحابَ سماء، والمَطَر سماء، فإذا أريد به المطر جُمِعَ على سُمّي. والسماءةُ : الشخْص. والسماءُ : سَقْفُ البيت. وكلُّ عالٍ مطلّ سَماء، حتى ليقال لِظَهْر الفرسِ سماء. ويتّسعونَ حتى يُسمّوا النبات سماء»[٥٢]. وهكذا أدَّتْ اللفظة الواحدةُ ستَّةَ معانٍ.

(٤٨) نُشرت في مجلة المجمع العلمي بدمشق المجلد الصادر عام ١٩٥٨ ص٤٥٦ وحقّق الرسالة د. حسين علي محفوظ.

(٤٩) المصدر السابق ٤٦٠ .

(٥٠) المصدر السابق ٤٦٢ .

(٥١) المصدر السابق ٤٦٣ .

(٥٢) المقاييس (سمو) ٩٨/٣ .

ومن الألْفاظِ التي عُنيَ ابنُ فارس بإبراز الاشتراكِ فيها كلمةُ (عَيْن) فقد ذكَرَ لها تِسْعَةَ معانٍ، سلَكَها في مقطّعة شِعْريّة من نظمه، وجَعَل العَيْن قافيةَ كلّ بيت من هذه الأبيات. وروى ياقوت الحَمَويُّ هذه الأبياتَ فقال: «وجدت بخطّ ابن فارس على وَجْهِ المجمل ـ والأبياتُ له ـ ثمّ قرأتُها على سعْدِ الخيْر الأنصاريّ، وأخبرني أنّه سَمِعَها من ابنِ شَيْخِه أبي زكريا عن سليمانَ بن أيوب عن ابنِ فارسٍ:

يا دارَ سُعْدَى بذاتِ الضالِ من إضَمٍ سقاكِ صَوْبُ حَيا من واكِفِ العَيْنِ

العين: سحابٌ ينشأ من قِبَلِ القبلة.

إنّي لأذْكُر أيّاماً بها، وَلَنا في كلِّ إصْباحِ يَوْمٍ قُرّةُ العَيْنِ

العيْنُ ههُنا: عينُ الإنسان وغيره.

تُدْني مُعَشّقَة منّا مُعتّقَةً تَشُجُّها عذْبَةٌ من نابعِ العيْنِ

العين ههنا ما ينبع منه الماء.

إذا تمزَّزَها شيْخٌ به طَرَقٌ سَرَتْ بقوّتها في السَّاقِ والعَيْنِ

العين ههُنا: عينُ الركبة، والطَّرَقُ ضَعْفُ الركبتين:

والزِّقُ مَلآنُ من ماءِ السرورِ فلا نخْشى تولُّهَ ما فيه من العَيْنِ

العين ههنا: ثقبٌ يكون في المزادة، وتولُّهُ الماء أن يتسرَّب.

وغاب عُذّالُنا عنّا فلا كَدَرٌ في عَيْشِنا من رقيبِ السوءِ والعَيْنِ

العين ههُنا: الرقيبُ.

يُقسِّمُ الودَّ فيما بَيْنَنا قِسَماً ميزانُ صِدْقٍ بلا بَخْسٍ ولا عَيْنِ

العين ههُنا: العيْنُ في الميزان.

وفائضُ المال يُغنينا بحاضِرِه فنكتفي من ثقيلِ الدَّيْنِ بالعيْنِ

العين ههُنا : المالُ الناضُّ .

والمُجْمَل المجتبى تُغْني فوائِدُه حُفَّاظَه عَنْ كِتابِ الجيمِ والعَيْنْ[٥٣]»

وما أظنُّ ابنَ فارس بَعْدَ أنْ فرغَ من نظْمِ هذه الأبياتِ إلاّ مَزْهوّاً بما حفِظَ من غريبِ الدّلالة لمألوفِ اللفظ، وما أظنُّه ـ في نَظْمِ ما نَظَم ـ إلاّ ساعياً إلى التعليم مشيراً إلى ظاهرةِ الاشتراك في أوضح صُوَرِها.

ولقد أقرَّ الباحثون المُحْدَثون بوقوع الاشتراكِ في اللغة العربيّة لكنّهم حَصَروُه بعددٍ قليلٍ من الألْفاظ. قال الدكتور إبراهيم أنيس : الألفاظُ التي تُعَدُّ من المشترك اللفظيّ قليلةٌ جدًّا[٥٤]» والذي يقلِّلُ عدَدَها حَمْلُ معاني طائفةٍ منها على المجاز.

«إذا ثبتَ لنا من النصوص أنَّ اللفْظَ الواحدَ قد يُعبِّرُ عن معنيين متباينين كلَّ التباين سمَّيْنا هذا بالمشترك اللفظيّ. أما إذا صحَّ أنَّ أحدَ المعنيين هو الأصْلُ وأنَّ الآخَرَ مجازٌ فلا يَصِحُّ أن يُعَدَّ مِثْلُ هذا من المشترك اللفظيِّ في حقيقةِ أمرِه[٥٥]».

وعلى هذا الأساسِ نستطيعُ أن نَخْتَصِرَ مدلولاتِ السَّماءِ التي أَشَرنْا إليها قبلُ إلى معنىً واحدٍ أو اثنين، وأنْ نردَّ بالتأويلِ معانيَ (العيْن) التسعة إلى معان أقلَّ بالاحتكام إلى المجازِ المُرْسَلِ والاستعارة. وقد شَفَع الدكتور إبراهيم أنيس رأيه بأمثلةٍ من القرآن فقال : «وكلمة الإنسان رغم استعمالها لها في القرآن أكثر من (٦٥) مرة ليس لها إلاّ معنىً قرآنيّ واحِدٌ، وكلمةُ الأرْضِ التي تُذْكَرُ دائما في المشترك اللفظي وردتْ في القُرآنِ أكْثَر من (٥٠٠) مرَّة بالمعنى المألوفِ وَحْدَه»[٥٦].

وهكذا يبدو من كلام إبراهيم أنيس مَيْلُه الواضِحُ إلى دَفْع ظاهرة الاشتراكِ

---

(٥٣) معجم الأدباء ٤/ ٩٠ ـ ٩٢ .

(٥٤) دلالة الألفاظ ٢١٣ .

(٥٥) دلالة الألفاظ ٢١٣ .

(٥٦) دلالة الألفاظ ٢١٥ .

عن اللُّغة، أو إلى الحدِّ من شُيوعها، فالنصوصُ الجادَّة تختارُ المألوف من الألفاظِ وتحمُّلها الشائعَ من المعاني، وتتجنَّب الإغراب. وحَسْبُنا دليلاً على ما نقول أنَّ أبياتَ ابنِ فارس التي مَثَّلت الاشتراكَ في غايةِ التصنُّع، وأنَّ فَتَاواهُ لم يَسْمَعْ بمِثْلِها قاضٍ، ولا سُئِلَ عن نظائرِها فقيهٌ، وإنَّما هي ألغازٌ غامضةٌ تصيَّد ابنُ فارس ألفاظَها من الغريب المُهْمَل، أو من المدلولاتِ المطَّرحة للألفاظ المُتَداولة، مما يجعل ظاهرة الاشتراك محدودة النطاق في رأي الدكتور إبراهيم أنيس، ورأيه إلى الصواب والدقة أقرب.

وإذا دلَّتْنا ظاهِرةُ الاشتراك على شيءٍ فقد دَلَّتْنا على أنَّ اللفظَ الواحدَ قد لا يَحْمِل دلالةً واحدة فحسبُ، بل قد يحمل دلالتين مختلفين أو أكثرَ، فهل يبلغُ الاختلافُ بين الدلالتين حَدَّ التناقُضِ والتضادّ؟

و - التضاد:

١ - التضاد بين إنكاره والإقرار به:

يُعَدُّ التضادُّ ضرْبا من ضُروب الاشتراكِ، فمنْ أقرَّ بالاشتراكِ أقرَّ بالتضادِّ أَوْ وَجد إلى الإقْرارِ بهِ سبيلاً. فقد ذَهَب كثيرٌ من علماء اللغة العربيَّة الذين سَبَقُوا ابنَ فارسٍ إلى وقوعِه في العربيّة، وصنَّفَ فريق من هؤلاءِ العُلماء كُتُباً كاملةً باسمِ التضادّ. ومن العلماءِ الذينَ صنَّفوا فيه، ونُشِرَتْ مصنَّفاتُهم أبو عليّ محمَّدُ بن المستنير الملقَّبُ بقُطْرُب[٥٧] (ت: ٢٠٦هـ) وأبو سعيد عبدُ الملك بنُ قريب الأصمعيُّ[٥٨] (ت: ٢١٦هـ) وأبو يوسف يعقوبُ بنُ إسحقَ السِّكِّيت[٥٩] (ت: ٢٤٥هـ) وأبو حاتمٍ سهْلُ بنُ مُحَمَّد السِّجِسْتانيّ[٦٠] (ت: ٢٤٨هـ) وأبو بكرٍ محمَّدُ بنُ القاسمِ بنِ

(٥٧) ترجمة قُطْرُب في طبقات النحويين واللغويّين للزبيدي ٩٩ ـ ١٠٠.
(٥٨) ترجمة الأصمعيّ في طبقات الزبيديّ ١٦٧ ـ ١٧٤.
(٥٩) ترجمة ابن السكيت في طبقات الزبيدي ٢٠٢ ـ ٢٠٤.
(٦٠) ترجمة السجستاني في بغية الوعاة للسيوطي ٢٦٥.

محمّد الأنْباريّ[٦١] (ت : ٣٢٨هـ).

ولابن فارسٍ نفسِه كتابٌ في الأضْدادِ لم يَبْلُغْنا، ذكَرَهُ في الصاحبيِّ فقال : «العربُ تسمّى المتضادَّ ينِ باسمٍ واحدٍ. وقد جَرَّدْنا في هذا كتاباً، ذكرنا فيه ما احتجُّوا به[٦٢].

وأنكر التضادَّ عَدَدٌ قليلٌ من العُلماء منهم عبدُالله بنُ جعفر بن دُرُسْتَوَيْهِ[٦٣] (ت : ٣٤٧هـ) . والمُنكرون أَوَّلوا الألفاظَ التي ذكرَها المُثبتون تأويلاً نفَى عنها التضادَّ فما مَوْقفُ ابنِ فارسٍ بين الفريقين؟

ذهبَ ابنُ فارس إلى أنَّ التضادَّ سنَّة اتَّبَعها العرَبُ في كلامِهم وأسلوبٌ من أساليبَ كثيرةٍ شاعَتْ في لُغَتِهم، فقال : «ومن سنن العربِ في الأسماءِ أنْ يسمّوا المتضادين باسمٍ واحدٍ، نَحْو : (الجَوْن) للأسودِ، و(الجَوْن) للأبيض[٦٤]»، وأنكرَ ابنُ فارس رأيَ المنكرين، وحُجَّتُه الأولى السَّماعُ من العرب، والنَّقْلُ عن الثقات.

والسماعُ عنده من أقوى الحُجَج، فقد رُوي التّضادُّ عن العرب كما رُوي الترادف، فلماذا نأخذُ شيئاً، ونَدَعُ شيئاً؟ قال ابنُ فارس : «وأنكرَ ناسٌ هذا المذهبَ، وأنَّ العربَ تأتي باسمٍ واحدٍ لشيءٍ وضدّه. وهذا ليسَ بشيء، وذلك أنَّ الذين رَوَوْا أنَّ العَرَب تسمّي السيفَ مُهنَّداً، والفرسَ طِرْفاً همُ الذين رَوَوْا أنَّ العربَ تسمّي المتضادينِ باسمٍ واحد. وقد جرَّدْنا في هذا كتاباً، ذكَرْنا فيه ما احتجُّوا به ، وذَكَرْنا ردَّ ذلك ونَقْضَه، فلذلك لم نُكَرِّرْهُ[٦٥]».

وحُجَّةُ المُنْكرينَ المرويَّةُ عن ثعْلب أساسُها القياسُ لا السَّماع ، والقياسُ دونَ

(٦١) ترجمة الأنباري في البغية ٩١ ـ ٩٢ .
(٦٢) الصاحبي ١١٧ .
(٦٣) ترجمة ابن درستويه في البغية ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .
(٦٤) الصاحبي ١١٧ .
(٦٥) الصاحبي ١١٧ .

السماع. فثعلبٌ سمعَ الألفاظَ المروية عن العربِ، لكنّه جحَدَها، لأنَّ المنطقَ ينقُض التناقُضَ. «قال أبو العباس أحمدُ بنُ يحْيى: لَيْس في كلامِ العربِ ضِدٌّ، لأنَّه لَوْ كان فيه ضدٌّ لكان الكلامُ مُحالا[66]».

شفعَ ابنُ فارس مسْموعَهُ من الألفاظِ بمحفوظه من القِصَص ليُثْبِتَ التضَادَّ، فقالَ في الصاحبيّ: «رُوِيَ أنّ زَيْد بنَ عَبْدِالله بن دارم وَفدَ على بعْضِ ملوك حمْير، فألْفاهُ في مُتَصيِّدٍ له على جَبَلٍ مُشْرِفٍ، فسلّم عليه، وانتسبَ له، فقالَ له الملكُ: ثِبْ أي: اجلسْ وظنَّ الرَّجُلُ أنه أمره بالوثوب من الجَبل، فقال: لتجدَنّي أيُّها الملكُ مِطْوَاعاً، ثم وَثَب من الجَبَل فهَلَك»[67].

ويستطيعُ منكرو التضادِّ أنْ يَدْحَضُوا ما تدُلُّ عليه هذه القصَّة بحجَّة مقبولة، وهي أَنَّ اللهجة الحِمْيريَّةَ - وإنْ كانَتْ عربيَّة - تُخالِفُ لَهجات نجْدٍ والحِجازِ. فالوُثوب في لغةِ الجنوبِ الجُلوسُ وفي لغة الشّمال القفز. إنَّ اختلافَ الدلالةِ متحدِّرٌ من اختلافِ اللهجات وإذا اتّسعْنا بمفهومِ الخلافِ بين اللَّهجاتِ، وقلنا: إنّ لهجة حِمْيَر وظَفَارِ لغةٌ مستقلّة لا لَهْجَةٌ من اللَّهجاتِ العربيَّة ارتدَّ الخلافُ في الدلالة إلى الاختلاف بين اللغتين. ومما يُقَوي هذا الرأي قولُ المَلِكِ الحمْيريِّ نفسه: «أما إنَّه لَيْسَتْ عندنا عربِّيتْ. مَنْ دخلَ ظَفَارِ حمّر، أي: منْ دخل ظفار فليتعلّم الحميريّة»[68].

وإذا لم تكنِ اللفظةُ السابقةُ حُجّة كافية فإنَّ في مقاييس اللغة كلماتٍ كثيرةً يَحْمِلُها ابنُ فارس على التضَّادِّ، منها (الصّريم). قال ابنُ فارِسٍ: «فأماَّ الصَّريمُ فَيُقالُ: إنَّه اسمُ الصّبح واسمُ الليل. وكيفَ كان فهو من القِياس، لأنَّ كلَّ احدٍ منهما يَصْرِمُ صاحبَه فيَنْصَرِمِ.[69]» ومنها (الناهلُ) قال ابنُ فارس: «والناهلُ

(٦٦) حاشية الصاحبيّ رقم ١ ص١١٧.

(٦٧) الصاحبي ٣١.

(٦٨) الصاحبي ٣٢.

(٦٩) المقاييس ٣/٢٤٥.

الريّانُ، وربّما قالوا للعطشانِ ناهِل. وهذا لعلّه أنْ يكونَ على مَعْنى الفألِ[٧٠]» . ومنها (الفَزَع) قال ابنُ فارس : «الفاء والزاء والعَيْنُ أصلانِ صحيحانِ : أحدُهُما الذُّعر. . وأفزعْتُه أنا. . . والأصْلُ الآخرُ الفَزَعُ الإغاثةُ. قال رسولُ الله صلى عَلْيه وآلهِ وسلمَ للأنصْارِ : إنَّكم لتكثُرون عند الفَزَع وتقلُّون عند الطَّمع[٧١]. يقولون : أفزعتُه إذا أَرْعَبْتَهُ وأفزعته إذا أَغثْتَه[٧٢]» .

غيرَ أنَّ ابنَ فارسٍ مع إقْرارهِ بالتَّضادِّ ـ لم يُمْعِنْ فيه، ولم يَذْكُرْ في مُعْجَمَيْه سائرَ الأَلْفاظِ التي تذكُرها كُتُبُ التَّضادِّ. فقد ذَكر السِّجِسْتاني في كتابه (١٧٠) لفظة من ألفاظِ التضادِّ، وشفَعَ معانيَها المتضادَّة بشواهدَ وافية. وقد عارضتُ كثيراً من هذه الألفاظ على المُجْمَلِ والمقاييس، فلم أرَ ابنَ فارس يذْكُرُ ما فيها من تناقُضٍ في الدّلالات. ومن هذه الألفاظِ الواردِةِ في أضدادِ السِّجْسجتانيّ المُغْفَلَةِ في مقاييس ابن فارس ومُجْمَلِهِ : قال السِّجِسْتانيُّ : «يقالُ : أصْرَد السّهمُ إذا أصابَ وإذا قَتَل، وأصْردَ إذا أخطأ[٧٣] . » وقال : «مُهْرَة شوهاءُ قبيحةٌ وجميلة[٧٤]» «وماء بَثْر كثير، وماء بثْرٌ قليلٌ[٧٥]» ويقال : صَفِرَ بطنهُ ويدُه إذا خلا، وصَفِرَ بطنهُ إذا سُقِي[٧٦]» ومنْ يراجعْ هذه الألفاظ في المقاييس يخرجْ صِفْرَ اليدين من الضِّدَّيْن، خاليَ الوفاضِ من التضادّ.

---

(٧٠) المقاييس ٣/٣٦٥ .

(٧١) ورد الحديث في كنز العمال ١٤/٦٦ ونصُّه : «عن أنس قال : قُدِمَ على رسول الله ﷺ بمالٍ من البحْرينِ. فتسامَعَتْ به المهاجرون والأنصارُ فَغَدَوْا إلى رسول الله ﷺ . وذكر حديثا طويلا فيه : وقال للأنصار : إنكم ـ ما علمتُ ـ تكثرونُ عند الفزع، وتقلون عند الطمع» رقم الحديث ٣٧٩٥١ .

(٧٢) المقاييس ٤/٥٠١ .

(٧٣) ثلاثة كتب في الأضداد للأصمعي والسجستاني وابن السكيت تح : أوغست هفنر. ص : ١٤٠ .

(٧٤) ثلاثة كتب في الأضداد ١٨٦ .

(٧٥) ثلاثة كتب في الأضداد ١٤٠ .

(٧٦) المصدر السابق ١٣٤ .

وقد يذهبُ بنا الظنُّ الى أنّ فِكْرَة المقاييس الاشتقاقية تُسيْطِرُ على المُعْجم، فتُمْلي على المؤلِّف ما ينقادُ للقياسِ، وتجنِّبُه ما يَسْتَعصي عليه، فإذا هو يذكرُ من الشوهاء القُبْحَ، ومن البثْر القلَّة، ويُغْفِلُ الدلالتين الأخْرَيينْ. وفي هذا التعليل بعضُ الحقِّ لا كلُّه. فالرجلُ ـ كما يُخيَّل إليْنا ـ لا يوافِقُ اللغويِّين الآخرين على ما حَشَروه من ألفاظٍ في كُتُبِ التضادِّ، والدليلُ على ذلك أسلوبُ التمريض الذي يتَّبعُه في رواية الألفاظ المتضادة الدلالات فهو يقول: «فأمّا الصَّريم فيقال إنّه اسمُ الصُّبْح واسمُ الليل[٧٧].» بل يجاوزُ التمريض إلى التعريض، فيسخَرُ ممَّن يَحْمِلُ بعْضَ الألفاظِ على التَّضادِّ. فيقول: «قال الخليلُ: جَعِمَ يَجْعَمُ إذا قَرِم إلى اللحم، وهو في ذلك كلّه أكول... فأما أبو بكر فإنّه ذَكَر ما أرجو أنْ يكونَ صحيحاً، وأراه قد أملاه كما ذَكَرَهُ حِفْظاً، فقال: جَعِمَ يجْعَم جَعَماً إذا لم يَشْتَهِ الطَّعام. قال وأحسبُه من الأضْدَاد، لأنَّهم ربّما سَمّوا الرجل النهمجعماً، قال ويقال: جَعِمَ فهو مجعومٌ، إذا لم يشتهِ أَيْضاً. هذا قولُ أبي بكر واللغاتُ لا تجيءُ بأحسبُ وأَظُنُّ»[٧٨].

ولو بَلَغَنا كتابُ التضادّ الذي ألَّفه ابنُ فارس ـ ولم يبلُغْنا منه إلّا الاسمُ ـ لوجدنا فيه القَوْلَ الفَصْلَ. إلّا أنَّ وقْفَ كتابٍ كاملٍ على التَّضادِّ يُوحي إليْنا بأنّ الشيْخَ كان من القائلين بالتضادّ على أنّه ظاهرةٌ عربيةٌ أصيلة. وقد عوَّدَنا ابنُ فارس الاجتزاء بالإشارة العابرةِ إلى الموضوعات التي فصَّلَها في كتُب خاصَّة. وليس من المُسْتَبعدِ أنْ يكونَ قد حَشَرَ في أضدادِه مثلَ ما حشرَ الآخرون أو أكثرَ، وأن يكون قد بزَّابنَ الأنباريّ الذي حشرَ في كتابه ما يزيدُ على أربعمائةٍ من الكلمات. ومهما يكنْ حظُّ كتابه من السَّعَة أو الضيقِ فالأمْرُ الذي لا رَيْبَ فيه هو إيمانُ ابنِ فارس بظاهرةِ التضَّادِّ، ودَحْضُه من أنكره فهل أخذت الدراساتُ الحديثةُ برأيه؟ وما أدِلَّتُها على إثباتِ التضادِّ أو إنكاره؟.

---

(٧٧) المقاييس (صرم) ٣٤٥/٣.

(٧٨) المقاييس (جعم) ٤٦١/١ ـ ٤٦٢.

درسَ أستاذُنا محمَّد المباركُ الاشتراكَ والتضادَّ، ورأى أنّ «تعدُّدَ معاني اللفظِ ظاهرةٌ لغوية نجدُها في جميعِ اللغات الشائعة»[79]. وأقرَّ الدكتورُ إبراهيم أنيس بالتضادِّ، وميزّه من الاشتراكِ، فقال: «أمَّا الكَلِماتُ التي تسمّى بالأضداد فيُقْحِمُها بعضُ اللغويين في هذا المشترك اللفظيِّ رغم ما نَرى بَيْنَها من صلةِ الضِّدِّيَّة، وهي صِلَةٌ وثيقة بين الدلالات[80]»وأقام على صحَّتها حُجَّةً لا نرى فيها قدْراً كبيراً مِن المنطق المعقول، وهي أنّ العقلَ سريعُ التنقل بينَ النقائض، فقال: «فلسنا نذكر الأبيضَ إلاَّ ذكَرْنا معه الأسْودَ، ولسنا نَذْكُرُ الغبيَّ إلا ذكرنا معه الذكيَّ[81]». وتسمّى هذه الظاهرةُ في علم النفس بقانونِ التضَّادِّ في التداعي. وفَحْواهُ «أنْ يَسْتَدْعيَ الضدُّ ضدَّه. تسمع كلمة ظلام، فتنتقل بالفكر إلى ضوء[82]» فقانونُ التضاد في التداعي لا ينصُّ على طيران الفكرِ من طرف إلى طرفٍ على جناحٍ واحدٍ، ولا يعني اجتماعَ الظلمة والنورِ في كلمة واحدة، ولهذا لا نرى الحجَّةَ مقنعةً في علم اللغة كما تقنع في علم النفس.

ولعلّ المثال الذي ذكره الأستاذ حَسَن عَوْن أنْ يكونَ أوفى بالغَرَضِ. فقد استعرَض لفظَ التطفيفِ، ورأى أنّه «صار يَدلُّ عل الزيادة وعلى النقصان معاً، أو على الشيء وضدِّه. وقد استعمل القرآن الكريمُ هذا اللفظَ في سورةِ المطفِّفين بهذا المعنى حينما قال: (ويلٌ للمطفّفينَ الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون، وإذا كالوهم أو وَزَنُوهُمْ يُخْسِرون[83]). [84]».

إن إدراكَ التَّضادِّ في لفظة (المطفِّفين) لم يُتْرَكْ للتَّداعي العفويِّ بل سِيقَ إليه

---

(٧٩) فقه اللغة للأستاذ محمّد المبارك ١٩٩ .
(٨٠) دلالة الألفاظ ٢١٤ .
(٨١) المصدر السابق ٢١٤ .
(٨٢) علم النفس بالمثل ومن الحياة للأستاذين عدنان السبيعي وأمر الله السطلي ٢١٤ .
(٨٣) سورة المطفّفين ١ ـ ٣ .
(٨٤) دراسات في اللغة والنحو لحسن عون. ص ١٩ ـ ٢٠ .

الفِكْرُ سَوْقًا. ولم يَعْتَلِقْهُ العَقْلُ حينما بلَغَ نون (المطفِّفين)، ولا حينما بلغَ نون (يستوفون). إذْ لو وقفَ القارىء عند النون الثانية. لانصرفَ معنى التطفيف إلى الزيادةِ. إنما اعتلقَ العقلُ معنى التَّضادِّ حينما بلغ (يُخسرون)، عندئذ تَصوَّرَ العقلُ التضادَّ بين الكيلِ المُترعِ والكيْلِ الناقص، وبين الكِفَّةِ الهابطةِ والكِفَّةِ الصاعدَة.

ومن الغريب أنْ يُغْفِل الأصمعيُّ والسِّجسْتاني وابن السكِّيت ذِكْرَ التطفيفِ في كُتبُهم الثلاثة ـ وهي خاصَّةٌ بالأضداد ـ وأنْ يتصيَّدها ابنُ فارسٍ في المقاييس، وهو مُعْجَمٌ غيرُ مُتَخَصِّصٍ بالتضادِّ، جاءَ في هذا الكتاب: «طفَّ: يدلُّ على قلَّة الشيْءِ. يقال: هذا شيءٌ طفيفٌ. ويقال: إناء طفَّان أي: مَلآن»[85] وبذلك جمع القِلَّة والكَثْرَة.

نعودُ إلى بعض الدراساتِ الحديثة التي أقرَّت بالتَّضادِّ لنقيسَ فكرة الإقرارِ به عند المُحْدَثين إلى وَفْرَةِ الإكثار منه عند الأقدمين. فالدكتور إبراهيمُ أنيس وافق على الرأيِ القائلِ بأنَّ نطاقَ التضادِّ ضيِّقٌ جدًّا، وأنَّ ألْفاظَهُ في حاجة إلى بَحْثٍ وتمحيص وإلى غربلة ونخل.

وقال الدكتور منصور فهمي: «فإذا نحن حَذَفْنا من قائمة الأضْدادِ التي ذكرَها ابن الأنباري وأضرابُه ممَّن بالغوا في إثباتِ التَّضادِّ.. فربما لا يبْقى من ألفاظِ الأضداد إلاّ نحوُ العشرينَ لفظاً يصحُّ أنْ تكونَ قد نَشَأَتْ نَشْأَةً طبيعيَّةً[86].» وسواءٌ أوافقنا الدكتور منصور فهمي أم خالفناهُ فإنّ هذا القدرَ الذي أقلُّه عشرون كلمةً وأكثرُه أربعُمائة يؤكِّد أنَّ التضادَّ ظاهرةٌ من الظواهرِ اللغوية في لغتِنا العربيَّة. وقد وَصَفَ الدكتور صُبْحي الصالح التَّضادَّ، فقال: «أصبحَ وسيلةً منْ وسائلِ التنوُّع في الألفاظِ والأساليب ووسَّع تنوُّعُ اسْتِعمالِه من دَائِرةِ التعبيرِ في العربيَّة. فكانَ بهذا المعنى خصيصةً من خصائصِ لغتنا في مرانتها وطواعيتها في التنقُّل بين السَّلْبِ

(٨٥) المقاييس ٣/٤٠٥.

(٨٦) مجلة المجمع العلمي الملكي بالقاهرة المجلد ٢ ص ٢٣٧.

والإيجابِ والتعكيس والتنظير، وهو ما ليس له في اللغاتِ الحيّةِ نظيرٌ»[87] .

ولعلَّ أدلَّ الدّراساتِ على عَراقةِ التَّضادِّ في العربيَّةِ وفي الساميَّاتِ الأُخْرى دراسةُ أستاذِنا الدّكتور رِبْحي كمال في كُتَيِّبة (التّضاد في ضوْء اللغاتِ الساميّة) . فقد عرض آراء العُلماءِ العَربِ مِنْ مُثْبتٍ ومنْكر. ثم ذَكَر أسبابَ التَّضاد، وانتقل بَعْدَ ذلك إلى مقارنة التَّضادِّ في العربيَّة بما يماثلُهُ في العبريَّة والسُّرْيانيَّة . فذكر ستّاً وعِشْرين كلمةً، وحلَّلَها تحليلاً مفصَّلاً ومن هذه الألفاظِ نختارُ لَفْظيْن، هما : (بارك وبشَّر) .

جاء في التضاد : « בֵּרַךְ (بَرَخْ) بارك كما في (וַה בֵּרַךְ . . .) وبارك الربُّ إبراهيم في كلِّ شيء (التكوين ٢٤/١) وقد يأتي بمعنى جَدَّف كما وَرَد في الفقرة الخامسة من الإصْحاح الأوَّل من سفر أيُّوب « חָטְאוּ בָנַי וּבֵרְכוּ . . . . أخطأ بَنِيَّ وباركوا أيْ جدَّفوا على الله في قلوبهم»[88] .

وقال ابنُ فارس : «قال الخليلُ : يُقالْ ابْتَرَكَ الرَّجل في آخر يتنقَّصُهُ ويشْتُمُه . . . وقال الخليلُ : البركةُ من الزيادة والنَّماء. والتبريكُ أنْ تَدْعُوَ بالبَرَكة، وتَبَارك الله : تَمْجيدٌ وتجليل»[89]. لقد تخيَّرْنا من كتابِ التضادِّ دلالتي الكلمةِ في العبريَّة، وأَهْمَلْنَا ما جاء فيه من نظائرَ سريانية وعربيَّة، وقارنَّا ما جاءَ في العبريّة بكلام ابنِ فارس فإذا المعنيانِ المتضادَّان هما البركةُ والشَّتْمُ، وإذا التوافُقُ يبلغُ حدَّ التطابُقِ .

وجاء في التضادِّ : בִּשֵּׂר (بِسِّرْ) بشَّرَ بالخير كما في אִישׁ חַיִל אַתָּה וְטוֹב תְּבַשֵּׂר أنت ذو بأس، وتبشّر بالخير (الملوك الأول

---

(٨٧) دراسات في فقه اللغة للدكتور صبحي الصالح ٣١٣ .

(٨٨) التضاد للدكتور ربحي كمال ٣٣ .

(٨٩) المقاييس ٢٢٩/١ ـ ٢٣٠ .

١/٤٢). ويأتي بمعني أنذر بالشرِّ كتسمية البشائر السيئة التي تلقَّاها أيُّوبُ عليه السلام باسم (בְּשׂוֹרַת אִיּוֹב) بشائر أيّوب»[٩٠].

وقال ابنُ فارس: «بَشَّرتُ فلانًا أبشِّرهُ تبشيراً، وذلك يكونُ بالخيْر. وربَّما حُمِلَ عليهِ غيرُه مِنَ الشرّ»[٩١].

ولَمَّا كان للتَّضادِّ مثل هذه العراقة في اللُّغاتِ السامِيَّة فإنَّ إنكارَه ضَرْبٌ من الإجْحاف. وإنَّ مبالغةَ مُنْكريه في التفريطِ به كمبالغة المتطرّفين من مثبتيه في الإفراطِ فيه. فلنقلْ إذن: إنه ظاهرة اتسمت بها العربية وأخواتُها الساميَّاتُ. فما العواملُ التي ساعَدَتْ على نُشوء التَّضادِّ؟

٢ ـ عواملُ نشوءِ التَّضادِّ في العربيَّة:

لا يَجِدُ القارِئُ في آثار ابنِ فارس التي بلغَتْنا بحثاً دقيقاً يتضمَّن الإجابَة عن السؤالِ الذي طَرَحْناه. وليسَ ببعيدٍ أنْ تكونَ الإجابةُ عنه في كتابه (التضادّ) الذي لم يبلُغْنا منه غيرُ العُنْوان، غيرَ أنَّ النَّظَرَ في الصاحبيِّ والمقاييسِ والمُجْملِ يُمكِّنُ القارِئَ المتمهِّل من تصيُّد عباراتٍ تشيرُ إلى نَشْأةِ التضادِّ، وتذكُر العواملَ التي صنعته، وأهمُّ هذه العوامل: عُمومُ الدلالة في اللفْظَةِ، واختلافُ اللهَجات بيْنَ القبائلِ، وتأثيرُ الاشتقاقِ في تغييرِ المَعْنَى بسببِ تغيُّر الصِّيَغ، ونقلُ الدلالةِ من المعنى الأصليِّ إلى ضِدِّه على سبيل التهكُّم، وتحويرُ الدّلالةِ تفاؤلاً بخيرٍ مرجوٍّ، أو دفعاً لشّر مَخُوف.

أ ـ عموم الدّلالة في اللفظ: في العربيّةِ ألفاظٌ تتضمَّنُ دلالاتها عموماً يجعلُها قادرةً على التلوّي ذاتَ اليمينِ وذاتَ الشمالِ. فتدلُّ مرَّةً على السَّلْبِ، ومرةً على الإيجاب، لأنَّ معناها الأوَّل وضَعَها في مفرِقٍ تَنْشعِبُ عندَه الدلالةُ إلى زيادة ونقص، وإلى

(٩٠) التضاد ٣٣.

(٩١) المقاييس ١/٢٥١.

سؤال وجواب، وإلى لَيْلٍ ونهار، وإلى حبيبٍ وبغيض. ومن هذه الألفاظ : الصارخُ، والذَّفر، والصَّريم .

فالصُّراخ في الأصلِ الصِّياحُ الشديدُ، إن أَرْسَله المضْعُوفُ المستنجدُ دلَّ على استغاثةٍ. وإنْ أرْسَلهُ القويُّ المنْجِدُ دلَّ على إغاثة. وما بينهما من خلاف هو التَّضادُّ. قال ابنُ فارسٍ : «الصارخُ المستغيثُ، والصارخُ المُغيثُ[92]» .

والذَّفر في الأَصْلِ كانَ يدلُّ على قوَّةِ الرائحةِ أيًّا كانَتْ، ثم افترَقَتْ دلالته بحسب الرائحةِ إلى ما طابَ مرَّةً، وإلى ما خَبُثَ مرَّة. قال ابنُ فارسٍ : «الذَّفَرُ : حِدَّةُ الرائحةِ الطيِّبة . . . فأما الذِّفرى فهو المَوْضعُ الذي يعرقُ من قَفَا البعير، ولا بُدَّ أن تكونَ لذلِك المكانِ رائحة[93]» .

والصَّرْم القَطْعُ، والصَّريمُ ما انْقطع. ولمَّا كان المُنْقَطِعُ يفارقُ بعضه بعْضاً فإن كُلًّا من جُزأَيْهِ ينحو ناحيةً، فإذا هُما ضِدَّان. ولذلك دَلَّ الصريمُ على الليل والنهارِ، فما كان شرقيَّ الصرْم نهارٌ، وما كان غربيّه ليلٌ. وهذا دأْبُ الليل والنهار ما تعاقبا خِلْفَةً. قال ابنُ فارس : «فأما الصريمُ فيقال : إنَّه اسمُ الصُّبْح واسم الليل. وكيفَ كانَ فهو من القياسِ، لأنَّ كلَّ واحِدٍ منهما يَصْرِمُ صاحِبَه، وينصرمُ عنه.[94]» وقد عَبَّر الدكتور ربحي كمال عن هذه العلَّة بقولهِ : «ينشأ التضادُّ من دلالةِ اللفظة في أصْل وضعها على معْنىً عامٍ يشتركُ فيه الضِدَّان، فتصلُحُ اللفظةُ لكلِّ منهُما»[95] .

ب ـ **اختلاف اللهجات** : ومن العواملِ التي تُعينُ على ظهورِ التَّضادّ في اللغةِ العربية اختلافُ اللَّهَجاتِ. وأوضحُ مثالٍ على ذَلِك ما أَشَرْنا إليه من خَبَر الأعرابيّ الذي وَفَد على مَلِكِ حِمْيَر حينما أمرَهُ بأن يثب فَقَفز، ولم يقْعُدْ. غيرَ أنَّ هذا الخبر قد

---

(٩٢) المقاييس ٣٤٨/٣ .
(٩٣) المقاييس ٣٥٦/٢ .
(٩٤) المقاييس ٣٤٥/٣ .
(٩٥) التضاد ١٠ .

يُحْمَلُ على أنّه تبايُنٌ بين لهجتين، اشتدَّ الخلافُ بينهما حتى أوشَكَتا أن تُصْبحا لُغَتيْن. ولذلك نسوقُ فيما يلي أمثلةً من التَّضادِّ الناجمِ عن الخلافِ بيْنَ لهجات عربِ الشمال. أو الناجمِ عن الخلافِ بين لهجات عربِ الشمال ولَهجاتِ بعضِ القبائل الجنوبيّة التي نزحتْ من اليمن إلى نجد والحجاز فاختلطتْ بعرب الشَّمالِ، وعايَشَتْهُم، وجرَّتْ المُعايشةُ إلى تقارضِ الألفاظِ، فَدَخلَتْ من ألفاظِ الجنوبيّين طائفةٌ استخدَمها الشماليُّون بمدلولات تناقِضُ مدلولاتِها عندَ عرب الجنوب.

فمن التضادِّ الناجمِ من الاختلاف في لَهَجات عَرَبِ الشمال التضادُّ في لفظ (السُّدْفة). فمعنى اللفظِ في لهجة هَوازن الضياءُ، ومعناه في لَهَجاتِ القبائل العربية الأخرى الظَّلامُ. قال ابنُ فارس: «السدفة الظلام .. وحكى ناس: أَسْدَفَ الفجرُ أضاءَ في لغة هوازن دون العرب. وهذا ليس بشيء، وهو مخالفُ القياسَ[96]» ونسب الدكتورُ ربحي كمال هذا الخلافَ إلى تَميمٍ وقيس، وقال: «السُّدْفَةُ كانت تُسْتعملُ عند تَميمٍ بمعنى الظُّلْمَة، وعنْدَ قَيْسٍ بمعنى الضَّوْءِ[97]».

ومِنَ الألفاظِ التي أكْسَبتْها اللَّهَجاتُ التضادَّ لفظةُ (شعب)، فقد انْطَوتْ هذه الكلمة على معنَيي الائتلاف والاختلاف. قال أحمد بن فارس: «الشين والعين والباء أصْلانِ مختلفانِ: أحدُهما يدلُّ على الافتراقِ، والآخرُ على الاجتماع. ثم اختلف أهل اللغة في ذلك. فقال قَوْمٌ: هُوَ من بابِ الأضْدَادِ وقد نصَّ الخليلُ على ذلك. وقال آخرون: ليس ذلك من الأضْداد، إنما هي لغاتٌ، قال الخليلُ: من عجائب الكلامِ ووُسْعِ العربية أن الشَّعْب يكون تفرُّقاً ويكون اجتماعاً. وقال ابنُ دريدٍ: الشعْبُ الافْتراق، والشعب الاجتماع. وليس ذلك من الأضْدادِ، وإنَّما لغةٌ لقوم[98]» وكلمة ابن دُريد لا تنفي التضادَّ بل تفسِّره، لأنَ قوله «هي لغة لقوم» لا يغير

(٩٦) المقاييس ٣/١٤٩.
(٩٧) التضاد ١٣.
(٩٨) المقاييس (شعب) ٣/١٩٠ ـ ١٩١.

شيئا من الحقيقة . فالكلمة عند الفريقين ذات رَصْفٍ واحد ونُطْق واحد ومعنيين متضادَّيْن . والناطق بالعربية لا يفكِّرُ في أصول الألفاظ كيفَ كانت، بل يفكِّرُ في دلالاتها إلى أيّ شيءٍ آلتْ .

ولم يبالغِ ابنُ فارسٍ في هذا الميْدانِ، بل كان يَحْتَكِمُ في ذلك إلى الاشتقاقِ . فكلُّ ما لم يُفْتِ الاشتقاقُ بأنَّه من الأضدادِ نَفَى عنه ابنُ فارس معنى التضادّ، كلفظة (العيْن) التي يُقال إنها عند سائر العرب جِلْدُ القِرْبَةِ الذي بَلِيَ، وعند بني طَيِّءٍ الجديدُ القشيبُ . ذكر ابن فارس الكلمةَ في مقاييسه، وحاولَ أنْ يفسِّرها تفسيراً يُضْعِفُ ما فيها من تضادّ، فقال : «وقالوا في قول الطِّرِمَّاح :

فـأَخْضَلَ منهـا كلَّ بـالٍ وعَيِّنٍ   وجفَّ الروايا بـالمَلاَ المُتَبـاطِنِ[99]

إنّ العيِّنَ الجديدُ بلغة طَيِّءٍ . وهٰذا عندنا ممَّا لا معنى له . إنَّما العيِّنُ الذي به عيون . وهي التي ذكرناها من عيون السقاء . وإنَّما غَلِط القوْمُ، لأنَّهم رأَوْا بالياً وعيِّناً ، فذهبوا إلى أنّ الشاعر أراد كلَّ جديدٍ وبال . وهذا خَطأٌ لأنَّ الباليَ الذي بَلِيَ، والعَيِّنَ الذي يكون به عيون . وقد تكون القِرْبةُ الجديدةُ ذات عيون لعيْبٍ في الجلْد .[100]» .

ولمَّا كان حكمُ الاشتقاقِ عند ابنِ فارس نافذاً لا يُدْحَضُ فإنه رَبطَ العَيِّنَ بالعَيْن، فكان العيِّنُ ذا العيون . لكنَّ هذا الحكمَ مرفوضٌ مدحوضٌ في رأي أبي الطيب اللغوي وابن الانباري اللذيْنِ يثبتان ما في اللفظة من تضادّ، ويحملانه على معنى دفع الحَسَدِ ودرءِ العَيْن . ويقاربُهما الدكتور رمضان عبد التوّاب الذي حافظَ في

---

(٩٩) بيت الطرماح هو البيت التاسع من القصيدة الرابعة والثلاثين ص ٤٧٧ من ديوانه/ تح : د. عزة حسن وروايته : «فأخلق منها كلَّ بال وعين وجيفُ الروايا بالملا المتباطنِ» وروي في أضداد الأصمعي ٤٤ «قد اخضل» وفي أضداد ابن السكيت «وحيف» بالحاء ١٩٧ وورد في لسان العرب (عين) «قد أخضل . . » وجاء في هامش المقاييس ٤٠١/٤ : «وفسر المتباطن في شرح الديوان بأنه المتطامن» .

(١٠٠) المقاييس (عين) ٢٠١/٤ .

تفسيرِه الكلمةَ على معنى التضادِّ فجعل ترهُّلَ جوانب من القربة وانتفاخها كالعيون دليلاً على بِلاها وإخلاقِها، فقال : «ومثل كلمة عينٌ التي تقال للخَلَق كالقِرْبةِ التي تهيّأت مواضعُ منها للتثقُّب. ووجْهُ الشَّبهِ هنا ظاهرٌ بين القربة التي أخلقت والعيون.[101]»

ج ـ **الاشتقاق وتغيُّر الصيغ** : قد ينشأ التضادُّ من تغيُّر الصِّيَغِ ومن انتقالِ الأصولِ الثلاثة من وَزْن إلى وزنٍ. وقد تحافظُ اللفظةُ على صيغةٍ واحدة، لكنَّها تستخدم بمعنى اسمِ الفاعل مرَّة، وبمعنى اسمِ المفعول مرة.

فمن هذا الضَّرْب انتقالُ الفِعلِ من أفعل إلى فعَّل، فإنّ هذا الانتقال قد يَخْلَعُ عليه التضادَّ. قال ابنُ فارس : «الفاءُ والراء والطاء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على إزالة شيء عن مكانِهِ وتنحيته عنه. يقال : فرَّطْتُ عنه ما كَرِهَه أي نَحَّيْتَهُ، فهذا هو الأصلُ[102]». لكن التنحيةَ قد تكونُ بالزيادةِ فتُسَمَّى إفراطاً من أفْرَط، وقد تكونُ بالنقصِ أو التقصير فتسمّى تفريطاً من فرَّط. قال ابن فارس : «يقال : أفرط إذا تجاوزَ الحدَّ في الأمر. يقولون : إيَّاكَ والفَرَطَ أي : لا تجاوز القَدْر. وهذا هو القياس، لأنّه إذا جاوز القَدْرَ فقد أزال الشيْءَ عن جِهَتِهِ. وكذلك التفريطُ، وهو التقصيرُ لأنه إذا قصَّر فيه قَعَد به عن رتبته التي هي له[103]». وشبيهٌ بما نحن فيه قولُ ابن فارس في مادة عذر : «قال أَهْلُ العربية المُعْذِرون بالتخفيف هم الذين لهم العذر، والمُعَذِّرون : الذين لا عُذْرَ لهم ولكنهم يتكلَّفون عذراً[104]».

ومن هذا الضرب الانتقالُ من فَعَلَ إلى تفعَّل. فالمجرد فَعَل يعني القيامَ بالفعل، والمزيدُ تفعَّل يعني الإحجامَ عنه. قال ابنُ فارس : «يقالُ حَنَثَ فلان في

(١٠١) فصول في فقه العربية للدكتور رمضان عبدالتواب ٣٥٠ .
(١٠٢) المقاييس ٤/٤٩٠ .
(١٠٣) المقاييس ٤/٤٩٠ .
(١٠٤) المقاييس ٤/٢٥٤ .

كذا أيْ أَثِمَ . . . وأمّا قولُهم : فلان يتحنَّثُ من كذا فمعناه يتأثَّم. والفرقُ بين أَثِم وتأثَّم أنَّ التأثُّم التنحّي عن الإثم. كما يقال : حَرِجَ وتحرَّج فحرج وقع في الحَرَج، وتحرَّج تنحَّى عن الحرج. وهذا في كلمات معلومة، قياسُها واحد[١٠٥] .

ومن هذا الضَّرْب الذي يتغير فيه معناه من السَّلْب إلى الإيجاب بتغيُّر الصيغة صيغة (فاعل) إذا نقلت إلى متفعّل. فالهاجدُ النائمُ والمتهجِّدُ المنْصِرفُ عن النوم إلى العبَادة، والآثمُ مقارفُ الإثم، والمتأثِّم الكارهُ له. قال ابن فارس : «الهاجدُ النائم. وإنْ صلّى ليلاً فهو متهجِّدُ، كأنه بصلاتِه تركَ الهجودَ عنه. وهذا قياسٌ مستعملٌ كما يقال : رجلٌ آثمٌ، فإذا كره الإثمَ، وانتفى منه قيل : متأثِّم»[١٠٦] .

والتضادُّ في هذا الضَّرْبِ من الألْفاظِ قد يكونُ أَضْعَفَ من غيرِه، لأنَّ التضادَّ لم يقَعْ في مدلوليْ كلمة واحدة، حافظت على صيغتها، بل وقع في مدلولي كلمتين بنيتا من أصل اشتقاقي واحد. . فنجمَ الخلافُ في المعنى من الخلافِ في الصياغة، ولهذا لم يكن بدٌّ من الحفاظِ على الصيغة للإقرارِ بوقوع التضادّ. وفيما يلي صُوَرٌ من هذا الضرب :

استخدمت العربُ طائفةً من الأسماءِ في معنى اسمِ المفعول، وهي على زِنَة اسم الفاعل. قال ابنُ فارسٍ في الصاحبيِّ : «تقول سرٌ كاتمٌ أي مكتومٌ. وفي كتاب الله جل ثناؤه : (لا عاصِمَ اليومَ من أمرِ الله إلّا من رَحِم[١٠٧]) أي : لا مَعْصُومَ. و(من ماءٍ دافقٍ[١٠٨]). و(عيشة راضيةٍ[١٠٩]) أيْ : مرضيٌّ بها و(جَعَلْنا حَرَمًا آمِنًا[١١٠]) أي : مأمونا فيه[١١١]» .

(١٠٥) المقاييس ٢/١٠٨ ـ ١٠٩ .
(١٠٦) المقاييس ٦/٣٤ .
(١٠٧) سورة هود ٤٣ .
(١٠٨) ﴿فلينظرِ الإنسان مِمَّ خُلِق. خُلِقَ من ماءٍ دافق﴾ سورة الطارق ٦ .
(١٠٩) ﴿فهو في عيشةٍ راضيةٍ. في جنة عالية﴾ سورة الحاقّة ٢٠ ـ ٢٢ .
(١١٠) ﴿أولم يرَوْا أنا جعلنا حرَماً آمنا ويتخطف الناس من حولهم﴾ العنكبوت ٦٧ .
(١١١) الصاحبي ٣٦٦ .

واستخدمتْ العربُ صيغةَ (فَعِيل) بمعنى (فاعل) و(مفْعُول). قال ابن فارس: «قال ابنُ الأعرابيِّ: عذابٌ أليم أي مؤلِمٌ. ورجل أليمٌ ومُؤْلَمٌ أي: مُوجَعٌ»[112]. وقال أيضاً: «والسليب المسلوب. يقال: رجل سليب اليدين بالطعن، وثورٌ سليبُ القَرْن بالطَعْن، لأنه كأنه يسْلُبُ الطَّعْنَ استلابا.[113]» وقال كذلك: «قال ابن دُرَيْد: الصَّيْدُ قنيصٌ، والصائد قَنِيصٌ[114]» فقد استعملتِ العرب السليبَ بمعنى السالبِ وبمعنى المسلوب. والقنيص بمعنى القانص والمقنوص، كما استعملتْ لفظةَ التبيعِ بمعنى التابع وبمعنى المتبوع. قال ابنُ فارس «والتَّبيعُ ولَدُ البقرةِ إذا تَبعَ أمَّه (اسم فاعل)، والتبيعُ الذي لكَ عليه مالٌ، فأنت تتبعه (اسم مفعول)»[115].

ولم يكن ابنُ فارس يكتفي بعرْضِ الدلالات المتضادّة، بل كان يؤيّدها بالشواهد، ويفسّرُ معانيها في هذه الشواهد. قال في مادة (أمن):

«وقال حسّان:

وأمـينٍ حـفـظتُـه سِرَّ نَـفْـسي   فـوَعاهُ حِفْظَ الأمـينِ الأَمينا[116]

الأوّل مفعول، والثاني فاعل، كأنَّه قالَ حَفِظَ المُؤْتَمَنُ المؤتَمِنَ[117]».

د - **التهكم**: ومن العوامِلِ التي ساعدتْ على نَقْلِ بعْضِ الألفاظِ من معانيها إلى معانٍ مضادّة التهكُّمُ، فقد يسْخَرُ قومٌ من قوم، ويستخدمونَ في سُخْرِهم ألفاظاً ظاهرُها المَدْحُ، وحقيقتُها الذمُّ، فيطلقون لفظاً ظاهرُه التعظيمُ، وباطنُه التحقيرُ، أو

---

(112) المقاييس ١/١٢٧ .

(113) المقاييس ٣/٩٣ .

(114) المجمل ٧٣٥ .

(115) المقاييس ١/٣٦٣ .

(116) ورد البيت في ديوان حسان بن ثابت ص ٤٧٣ .

وأمـينٍ حـدثـتـه سرَّ نـفسي   فـرَعـاه حـفظ الأمـينِ الأمـيـنـا

(117) المقاييس ١/١٣٤ .

كلمةً معناها التبشيرُ والغرض الذي ترمي إليه الإنذارُ والوعيدُ .

ومن هذا الضرب التعزيرُ والتبشير. قال ابنُ فارس : «العين والزاء والراء، كلمتان إحداهما التعظيمُ والنَّصْرُ. والكلمةُ الأخرى جنْسٌ من الضرب. فالأولى النصر والتوقيرُ كقوله تعالى : ﴿وتعزّروه وتوقّروه﴾[118]. والأصل الآخر التعزير، وهو الضربُ دونَ الحدِّ. قال[119] :

وليس بتعـزيـزِ الأمـيرِ خَـزايَــةٌ ... عليَّ إذا ما كُنْتُ غيرَ مُريبِ»[120]

ومن الواضحِ أنَّ الضَّرْبَ ضدُّ النصر، وأنَّ في العقوبة تحقيراً، والتحقيرُ نقيضُ التوقير. وقال ابنُ فارس أيضاً : «ويقال : بشَّرت فلانا أبشِّره تبشيرا . وذلك يكون بالخَيْر. وربّما حُمل عليه غيرُه من الشرِّ. وأظنُّ ذلك جنساً من التبكيتِ»[121]. فالبشرى في الأصل سارّة، ولغرض بلاغيّ تغدو السارّةُ ضارَّة، وينقلبُ الوعدُ إلى وعيد. وفي القرآنِ الكريمِ أمثلةٌ كثيرةٌ، منها قوله تعالى : ﴿بشّرِ المنافقين بأنَّ لهم عذاباً أليما﴾[122] ومنها ﴿بشِّر الذين كفروا بعذابٍ أليم﴾[123] .

وفي الصاحبيِّ صرَّحَ ابنُ فارسٍ بهذا العاملِ ، وسمَّاه باسمِهِ، وعَقَدَ له بابا خاصاً عنوانه «باب ما يجري من كلامِهم مَجْرى التهكُّم والهزء»[124]. وساق له أمثلةً

---

(118) ﴿إنا أرْسَلناك شاهداً ومبشِّراً ونذيراً، لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزّروه وتوقّروه﴾ سورة الفتح ٩ - ١٠ .

(119) ورد البيت في اللسان (عزر) وجاء فيه : «وأصل التعزيز التأديب . . يقال : عَزَرْتُه وعزَّرته فهو من الأضداد. وعزره فخمه وعظمه. فهو نَحْوُ الضدِّ». وورد الشاهد في تاج العروس (عزر). وجاء في التاج : «وقال الشيخ ابن حجر المكي في التحفة على المنهاج : التعزير لغة من أسماءِ الأضداد لأنه يطلق على التفخيم والتعظيم، وعلى أشدِّ الضربِ، وعلى ضرْبٍ دون الحدِّ» .

(120) المقاييس ٣١١/٤ .

(121) المقاييس ٢٥١/١ .

(122) النساء ١٣٨ ،

(123) التوبة ٣ .

(124) الصاحبي ٤٢٩ .

كثيرة منها : «يقولونَ للرجل يُسْتَجْهَلُ : يا عاقلُ، ويقول شاعرهم[١٢٥] :

فقلْتُ لسَيِّدِنا يا حَليـ ـمُ إنَّك لَمْ تَأْسُ أسْواً رفيقا[١٢٦]»

ومعنى العاقل هنا الجاهل، ومعنى الحليم السفيه الأرعن .

هـ ـ **التفاؤل** : في حياةِ العربِ مُهْلِكاتٌ تَعرِضُ للقوم فيعبِّرون عنها بألفاظٍ تبشِّر بتخطِّيها. والعَرَبُ كغيرِهم من الشُّعوبِ كانوا يتطيَّرون بنُطْقِ بعْضِ الألْفاظِ فيحمِّلونَ معانيها السَّيِّئَة أو المخيفة ألفاظاً أُخْرى، تدلُّ على الخيْرِ والأمن فالصحراء الشاسعة مخوفة مرهوبة، ولذلك سمّاها العرب مفازَةً من الفوْزِ الذي يبشِّر بالنجاةِ منها، وبالتغلُّب عليْها. وبذلك أصبحتْ اللفظة ذات معنيينْ : الهلَكَةِ والنجاةِ، قال ابنُ فارسٍ : «الفاء والواو والزاء كلمتان متضادّتان. فالأولى النجاةُ والأخْرى الهَلَكَةُ . . . ثم اختُلِفَ في المفازةِ، فقال قوم : سُمِّيَتْ بذلك تفاؤلاً لراكبها بالسلامةِ والنجاة. والمفازَةُ المنجاةُ. قال الله عز وعلا : ﴿بمفازة من العذاب﴾[١٢٧] وقال آخرونَ : هي من الكلمةِ الثانية : فوَّز إذا هلك[١٢٨]» .

ومن تفاؤلهم تَسْميةُ اللديغ سليماً تيمُّناً بسلامتهِ. قال ابنُ فارس : فأمَّا السليم ـ وهو اللديغُ ـ ففي تسميتِه قولانِ : أحدُهما أنه أُسْلِمَ لما به. والقولُ الآخرُ أنَّهم تفاءلوا بالسلامةِ. وقد يسمُّون الشيءَ بأسماء في التفاؤل والتطيُّر[١٢٩]» .

ومن تفاؤلِهم ـ وأثرُ الصحراءِ في ذلك واضحٌ ـ تسميةُ الظامىء ناهلاً. قال

---

(١٢٥) صاحب البيت شُتَيم بن خُوَيْلد رواه الجاحظ في البيان والتبيين مع بيتين آخرين ١٠٧/١ وفي الحيوان ٨٢/٣ وأضاف إلى الاسم «أحد بني غراب بن فزارة» ثم روى البيت في الحيوان ٥١٧/٥ مع ثلاثة أبياتٍ أخرى. وروى في اللسان (خفق) يا حكيم . . مع ثلاثة أبيات أخرى واسم الشاعر فيه شييم بن خويلد .

(١٢٦) الصاحبي ٤٢٩ .

(١٢٧) ﴿فلا تحسبنَّهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم﴾ سورة آل عمران ٥٥ .

(١٢٨) المقاييس ٤٥٩/٤ .

(١٢٩) المقاييس ٩١/٣ مادة (سلم) .

ابنُ فارس : «والناهِلُ الريَّان، وربما قالوا للعَطْشان : ناهِل. وهذا لعلَّه أن يكونَ على معنى الفَأْلِ»[١٣٠].

ولم يُقْنِعْ هذا العاملُ النفسيُّ بعْضَ اللغويّين، فقد ذهب ابنُ القطَّاع إلى إنكاره فقال في أثناءِ حديثه عن صيغة فعيل : «ويجيء بمعنى مفعول وللأنثى بالهاء، نحو : سليم للَّديغ من سَلَمته الحية إذا لَدَغته. ولا ينظر إلى قول من قال : إنّه على طريقة التفاؤل. فقد غلطَ في ذلك جماعةٌ من العلماء، كما غلطوا في قولهم : إنَّ المفازةَ سُمّيتْ من الفوز على التفاؤل، وإنما سُمِّيتْ من فازَ الإنْسان وفوَّز إذا هَلَكَ، فهي على هذا مَفْعَلة من الهلاك لا غير[١٣١]» .

وأقرت طائفة من الدراساتِ الحديثةِ بالتفاؤلِ والتطيُّر، وردَّت هذه الظاهِرَة إلى عقائدَ قديمةٍ، كانت تحوطُ الكلمةَ بالسِّحْر، وتَخْلَعُ عليها قوَّةً خفيّة. «فإذا اصطدمتْ كلمةٌ ما بحظر الاستعمالِ تحت تأثير عاملِ اللامساس حلَّت محلَّها كلمةٌ أخرى خاليةٌ من فكرة الضَّرَر والأذى. وهذه العادةُ ليسَتْ مقصورَةً بحالٍ من الأحْوالِ على المجتمعاتِ البدائيَّةِ. فهي معروفةٌ في البيئاتِ بتأثيرِ فكرة اللامساس، نتيجة طبيعية للخرافات اللغويّة. وأثر من آثار الاعتقادِ في سحر الكلمة[١٣٢]» .

ولا يخفى أنَّ بعضَ هذه العواملِ مردودٌ إلى أغراضٍ بلاغية، كالتهكُّم والتفاؤل وأنَّ الاستعمالَ الفنّي لا الأصلَ الوضعيَّ هو الذي خلَعَ على طائفةٍ كبيرةٍ من الألفاظ ظلالَ التضادّ، ممَّا جعل نفراً من الباحثين يُنكرون ما فيها من تضادّ، أو يفرّقون بين التضادِّ الوضعيِّ، والتضادّ الفنيِّ البلاغي. قال الدكتور صبحي الصالح : «والأسرارُ البلاغية لا علاقةَ لها في الواقع بوضعِ اللغة، فهي أمور نسبيَّة تتفاوتُ طُرُقُ التعبير عنها بتفاوتِ الأشخاص. فلم يكن ضرورياً أنْ يكون ما

---

(١٣٠) المقاييس ٥/٣٦٤ ـ ٣٦٥ مادة (نهل) .

(١٣١) فصول في فقه العربية للدكتور رمضان عبدالتواب ٣٤٧ نقلاً عن (أبنية الأسماء والأفعال والمصادر) ص ٢٨٣ لابن القطاع .

(١٣٢) فصول في فقه العربية ٣٤٥ ـ ٣٤٦ نقلا عن (دور الكلمة في اللغة) لأولمان ص١٧٧ .

اسْتُعْمِل على سبيل التقابُل لغرضٍ ما دالاً على التضادّ الحقيقيِّ الوضعيِّ. ولكن الناس إذا تناسوا علاقةَ التقابلِ هذه ـ تستدعيها الصور والألفاظ والأفكار المتداعية ـ نقلوا هذه الألفاظَ متوهّمين فيها التضادَّ الحقيقيَّ[١٣٣]» .

ز ـ الترادف :

١ ـ تعريفه :

عقد ابنُ فارسٍ للترادُفِ فصْلاً صغيراً من كتاب الصاحبيّ، سماه (باب الأسماء كيف تقعُ على المسمَّيَاتِ). لكنَّه لم يضع للترادُف حدًّا جامعاً مانعاً كما يقول أهلُ المنطق. ولهذا لم نجدْ بدًّا من اقتباسِ هذا التعريفِ الدقيقِ من كتابٍ آخرَ، نناقش على ضوئه رأيَ ابنِ فارس في الترادف .

جاء في المُزْهر : «قال الإمامُ فخرُ الدينِ : هو (أي المترادف) الألفاظُ المفردَةُ الدالَّةُ على شيءٍ واحدٍ باعتبارٍ واحد[١٣٤]». ثم شرح الإمام الرازيُّ هذا الحدَّ، فقال : «واحترزنا بالإفراد عن الاسم والحدّ، فليسا مترادفين، وبوحدة الاعتبارِ عن المتباينينْ كالسَّيفِ والصارمِ . فإنّهما دلاَّ على شيْءٍ واحدٍ لكن باعتباريْنِ : أحدُهما على الذات، والآخرُ على الصفة. والفرقُ بيْنَه وبينْ التوكيدِ أنَّ أحد المترادفيْن يفيدُ ما أفاده الآخرُ كالإنسان والبَشَر. وفي التوكيدِ يُفيدُ الثاني تَقْويةَ الأوّل. والفرْقُ بينه وبين التابعِ أنَّ التابع وحْدَه لا يفيدُ شيئا كقولنا عَطْشان نَطْشان[١٣٥]» .

فالمترادفان عند الرازيّ اللفظان المُفْردانِ المتساويانِ في الدلالة على معنى واحدٍ، فإذا عرَّفْتَ الحَرْفَ، فقلت : الحَرْفُ ما دلَّ على معنى في غيره، فالتعريفُ لا يرادِفُ الحَرْفَ. وإذا قلْتَ : ضربتُ العدوَّ بالسيْفِ البتَّار، فالبَتْرُ صفةٌ من صفاتِ السيْفِ لا رديفٌ له. وإذا قلت حضر القومُ كلهم فلفظةُ (كلّ) تقوية للقوْمِ لا

(١٣٣) دراسات في فقه اللغة ٣١٠ ـ ٣١١ .

(١٣٤) المزهر ٤٠٢/١ .

(١٣٥) المزهر ٤٠٣/١ .

مرادفٌ. وإذا قُلْتَ : فلانٌ عِفْريتٌ نِفْريت. فنفريت إتباع قَوَّيْتَ به المعنى، وليس مرادفاً لعفريت، لأنه لا يستعمل وحده. فلا يقال : فلان نفريت .

لقد حصر الإمام الرازيُّ المترادفَ بقيودٍ دقيقة، نَفَتْ عنه التعريفاتِ والصفاتِ وألفاظَ التوكيدِ والإتباع. فهل سبق ابنُ فارسٍ الإمامَ الرازيَّ إلى هذا التصوُّر؟ وإذا كان قد تصوَّره عل هذا النَّحْو فهل أقرَّ بِهِ ؟

٢ ـ الترادف بين إنكاره والإقرار به :

بدَأ ابنُ فارسٍ البابَ الذي ذكرناه قَبْلُ بالحديثِ عن المختلف والمُشْتَرِكِ على سبيل التمهيدِ للمترادِفِ ، فقال : «يسمّى الشيئان المختلفان بالاسمين المختلفين وذلك أكثرُ الكلامِ كرجُلٍ وفَرَس. وتسمّى الأشياء الكثيرةُ بالاسم الواحد، نحو: عيْنُ الماء، وعين المال، وعين السحاب[١٣٦]». ثم انتقل إلى المترادف، فقال : ويسمَّى الشيء الواحدُ بالأسماءِ المختلفة، نحو : السيف والمهنَّد والحُسام[١٣٧]». وقد يتراءى لنا أنَّ ابنَ فارس قد أقرَّ باشتمالِ اللغة العربية على المترادف، والصحيحُ أنَّه إلى إنْكاره أقربُ، وعلى معارضةِ من أثبته أحرصُ. قال ابنُ فارس : «والذي نقولُه في هذا أنَّ الاسمَ واحدٌ وهو السيف، وما بعده من الألقاب صفاتٌ. ومَذْهَبُنا أنَّ كلَّ صفة منها فمعناها غيرُ معنى الأخرى»[١٣٨]. ونسب هذا الرأيَ إلى ثعْلَبٍ شيخِ النَّحْوِ في الكوفةِ، فقال : «وهو مذهبُ شيخِنا أبي العبَّاس أحمدَ بنِ يَحْيى ثعْلَبٍ»[١٣٩] .

غيرَ أنَّ العوْدَة إلى (مجالس ثعلبٍ) تَقِفُنا على أنَّ ثعلباً كانَ يذكُر مجموعاتٍ من المترادفات منها : «الباحورُ والساهورُ والسِّنِمَّار : القمرُ»[١٤٠] ومنها «غلام نُشْنُشٌ،

---

(١٣٦) الصاحبي ١١٤ .

(١٣٧) الصاحبي ١١٤ .

(١٣٨) الصاحبي ١١٤ .

(١٣٩) الصاحبي ١١٥ .

(١٤٠) مجالس ثعلب تح : عبدالسلام محمد هرون ٣٠٩ .

وشُعْشُعٌ، وبُلْبُلٌ، وبُزْبُزٌ إذا كان خفيفاً في السَّفر»[141] ومنها : «سويداءُ قلبِهِ، وحبَّةُ قلبِهِ، وسوادُ قلبِهِ، وسوادة قلبِهِ، وجُلْجُلان قلبه، وأسوَدُ قلبه، وسوداء قلبه بمعنى»[142]. إنَّ هذه المجموعات دليلٌ على إقرارِ الرَّجُل بالترادُفِ .

وسواء أقرَّ ثَعْلَبٌ بالترادفِ أَمْ أنكرَه فابنُ فارس أنكرَ الترادفَ إنكاراً حاسماً، وحَمَلَ الترادُفَ على الوصْفِ، وجَعَلَ ما كانَ من نحو : حُسام، وفَيْصَل، وبتّار صفاتٍ تدلُّ على خصائِص السيْفِ لاعلى السيفِ نفسِه. وما ينْطَبق على الأسماء ينطبقُ على الأفعال. فلكلِّ فعْلٍ معنىً خاصٌّ متفرّد، وإذا شارَك فعلٌ فِعْلاً في جانبٍ من الدلالة خالفَه في جانبٍ، وهذه المخالفة تَجْعَلُهُ فعلاً آخر ذا مدلولٍ آخر. قال ابنُ فارس : «وكذلك الأفعالُ، نحو : مَضَى وذَهَب وانطلق، وقَعَد وجلس، ورَقَد ونامَ وهَجَع. قالوا : ففي قعد معنىً ليس في جلَسَ، وكذلك القولُ فيما سواه. وبهذا نقول» .

ثم مضى يشرحُ ما بين هذهِ الأفعال المترادِفة في الظاهر من فروق دقيقةٍ، فقال : «ونحنُ نقول : إنَّ في (قَعَد) معنى ليس في (جلس). ألا تَرَى أنَّا نقول : قامَ ثمَّ قعدَ، وأَخَذهُ المُقيم والمُقْعِد، وقَعَدت المَرْأةُ عن الحَيْض. ونقولُ للناسِ من الخوارج قَعَدٌ، ثم نقولُ : كان مضطجعا فَجَلَسَ. فيكون القعودُ عن قيام، والجلوسُ عن حالة هي دون الجلوس، لأنَّ الجَلْسَ المرتفعُ، فالجلوسُ ارتفاعٌ عمَّا هو دونه، وعلى هذا يجري البابُ كلُّه[143]» .

وألحَّ ابنُ فارسٍ على رأيِهِ هذا في المقاييس، فقال : «يُقالُ : جَلَسَ الرجلُ جلوساً، وذلك يكونُ عن نَوْمٍ واضطجاعٍ ، وإذا كانَ قائماً كانت الحالُ التي تخالفُها القعود[144]» .

إنَّ إنْكارَ الترادُفِ لا يقبلُ الجِدالَ عند ابنِ فارس، ومقارنة رأيِهِ بالتعريف

(١٤١) مجالس ثعلب ١١ .
(١٤٢) مجالس ثعلب ١١ .
(١٤٣) الصاحبي ١١٦ .
(١٤٤) المقاييس ١/٤٧٣ .

الذي وضَعه الإمامُ محمَّدُ بنُ عمرَ فخرُ الدين الرازي تُفْضي بنا إلى نتيجة، هي أنَّ الرازيَّ وافقَ تصوُّرَ ابنِ فارسٍ في ناحية، وفارقَه في ناحية. وافقَه في التمييزِ بينَ الاسم من جهةٍ والصفاتِ والتوابعِ من جهةٍ أخرى، وفارقه في ناحية هامَّة هي الوجودُ والعدم، أو الإقرارُ والإنكار. فابنُ فارسٍ ذكر الفروق لينكر الترادفَ، والرازيُّ ذكرها وفصَّل القول في ذكرِها ليقرَّ بِهِ، ويتَّخذها حِرْزاً يصونُ به المترادفَ من الشُّبُهات.

ولم يقنعِ ابنُ فارسٍ من إنكارِ المترادفِ بالإعراضِ عن آراء الآخذين به، بل عَرَض آراءَهم، وجادَلهم فيما ذهبُوا إليه. إنَّ الحُجَّةَ الأولى عند هؤلاءِ شيوعُ الترادفِ في كلامِ العرب نثراً وشعراً، فقد استخدمتِ العربُ الشكَّ في موضع الرَّيْبِ، والنأيَ في موضع البُعْدِ، ولم تَجِدْ حَرَجاً في جَمْعِ المترادفين، أفلا يدلُّ ذلك على أنَّ الترادفَ من سُنَنِ العربِ في كَلامِها؟ قال ابنُ فارس: «واحتج أصحابُ المقالةِ الأولى بأنَّه لو كان لكلِّ لفظةٍ معنىً غيرُ معنى الأخرى لما أمكنَ أنْ يعبَّر عن شيءٍ بغير عباراتِهِ، وذلك أنّا نقول في: لا ريبَ فيه، لا شكَّ فيه. فلو كانَ الريْبُ غيرَ الشكِّ لكانت العبارةُ عن معنى الريّب بالشكِّ خَطَأً. فلما عبِّر عن هذا بهذا عُلِمَ أنَّ المعنى واحدٌ. قالوا: وإنَّما يأتي الشعر بالاسمينِ المختلفين للمعنى الواحدِ في مكان واحدٍ تأكيداً ومبالغةً، كقولهم: وهنْدٌ أتى مِنْ دونها النَّأْيُ والبُعْدُ[١٤٥].

قالوا: فالنَّأْيُ هو البُعْدُ، قالوا: وكذلك قولُ الآخَرِ عامَ الحَبْسِ والأَصْر[١٤٦].

(١٤٥) هذا الشطر عجزُ بيتٍ للحُطَيْئةِ وصدْرُه: «ألا حبذاً هندٌ وأرضٌ بها هِنْدُ» وهو البيت الثاني من قصيدة يمدحُ بها بني سَعْد. انظر ديوان الحطيئة: القصيدة ٣٨ ص١٤٠.

(١٤٦) هذه الألفاظُ من بيتٍ لزهير بنِ أبي سلْمَي من قصيدته التي مطْلَعُها:

لِمَنِ الديارُ بقُنَّةِ الحِجْرِ ... أقوَيْنَ من حِجَجٍ ومن دَهْرِ

والبيت كاملاً:

تالله ذا قَسَماً لقدْ عَلِمَتْ ... ذبيانُ عامَ الحَبْسِ والأَصْرْ

انظر شرح ديوان زهير لثعلب ص٨٨.

إنَّ الحَبْس هو الأَصْرُ[147]» . ذلك مَبْلَغُهُم من القولِ في الاحتجاجِ للترادف .

فما ردُّ ابنِ فارسٍ عليهم؟

قال ابنُ فارس : «وأماً قَوْلُهم : إنَّ المعنيينْ لو اختلفا لما جازَ أَنْ يُعَبَّرَ عن الشيءِ بالشيءِ فإنّا نقولُ : إنما عُبِّرَ عنه مِنْ طريقِ المُشاكلة. ولسْنا نقول : إن اللفظتين مختلفتانِ، فيلزمنا ما قالوه. وإنّما نقول : إن في كلٍّ واحدةٍ منهما معنى ليس في الأُخرى[148]» .

فابنُ فارس لم يستنكر كلامَ العرب، وهي تجْمَعُ الحَبْس والأَصْرَ، والنأيَ والبُعْدَ بل استنكر حَمْلَ هذا الكلام على الترادف. ولم يَقُلْ كما قال المرزبانيُّ في تعليقه على بيت الحطيئة السابق : «ذَكَر البعد مع ذِكْرِ النأي، فَضَلٌ[149]» وحَمَلَ ابنُ فارسٍ هذا النَّمطَ من التعبير على المُشاكَلَةِ. والمشاكلةُ في اللغة ـ كما يقول الكَفويُّ ـ : «هي اتّفاق الشيئين في الخاصّة[150]» وهي في البديع ـ كما يقول القزوينيُّ ـ : «ذِكْر الشيء بلفظِ غَيْرِهِ لوقوعِهِ في صُحْبَتِه[151]» .

ومهْما يكنِ المعْنى الذي قَصَدَ إليه ابنُ فارسٍ من لفْظَة (المشاكلة) فإنّه في المقاييس لا يُقِرُّ بظاهرةِ الترادُفِ، ولا يُنْكِرُها، لأنَّ طبيعة العمَلِ المعجميِّ تفرضُ عليه أنْ يفسِّر اللفظَ بلفظٍ يقارِبهُ في المعنى فيوهِمُنا هذا التفسير أنَّ ابنَ فارسٍ من القائلين بالترادُفِ، كقوله : «والأصْرُ : الحَبْسُ والعَطْفُ وما في معناهما، وتفسيرُ ذلك أنَّ العهد يقال له أصْرٌ، والقرابة تسمى آصِرة[152]» .

---

(147) الصاحبي ١١٦ ـ ١١٧ .

(148) الصاحبي ١١٧ .

(149) ديوان الحطيئة ١٤١ والمرزباني هو أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى (ت : ٣٨٤هـ.) وربّما كان المرزبانيُّ في تسفيه فصيحٍ كالحطيئة أضلَّ سبيلا .

(150) الكلّيّات ٢٥٣/٤ لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي (ت / ١٠٨٤هـ).

(151) الإيضاح ١٩٨/١ لأبي عبدالله مُحمّدِ بنِ عبدالرحمنِ القزويني (ت : ٧٣٩هـ) .

(152) المقاييس ١/ ١١٠ .

فهل نعدُّ قوله : «الأصْرُ : الحبس» إقراراً منه بالتَّرادُفِ؟ لو أنَّه قالَ هذا القوْلَ وأمْسَكَ لكانَ لنا أن نَعُدَّ كلامَه إقراراً بالترادفِ، لكنّه أتبَعَ التفسيرَ السابق للكلمة بقوله : «والعَطْفُ وما في معناهُما» فتميَّزَ بذلك الأصْرُ من الحَبْس، لأنَّ فيه جانباً من التعاطف والارتباط برابطةِ النسب، فضَعُفَتْ فكرةُ الترادف.

غيرَ أنّ إنكارَ الترادفِ لا يبلغُ ـ عندَ ابنِ فارس ـ مبلغَ الرأي القاطع، أو القاعدة المطَّردة. فقد كان الشيخُ ـ وهو مأخوذٌ بسِحرِ العربيّةِ ـ يُقِرُّ بالترادفِ غيرَ قاصد فيقول : «وإن أردتَ أنَّ سائرَ اللغاتِ تُبينَ إبانة العربيَّة فهذا غلَطٌ. لأنّا لوِ احْتَجْنا إلى أنْ نُعبِّرَ عن السيْفِ وأوصافِه باللغةِ الفارسيةِ لما أمكنَنا ذلك إلَّا باسمٍ واحد. ونحن نذكرُ للسَّيْفِ بالعربية صفاتٍ كثيرةً وكذلك الأسَدُ والفرسُ وغيرُهما من الأشياء المسمَّاة بالأسماء المترادفة. فأينَ هذا من ذاك؟ وأينَ لسائرِ اللغاتِ من السَّعَة ما للغةِ العرب؟ هذا ما لاخفاءَ به على ذي نُهْيَة[١٥٣]».

ومن التعسُّفِ أنْ نتعلَّق بهذه الكلمةِ التي ساقَها ابنُ فارس مساق الفخْرِ بالعربيَّةِ لندْحَضَ بها رأياً له، ظاهرته الحُجَجُ، وشفعته الأدِلَّة. فإنَّ ابن فارس يدَّعي ـ ودعواه لا تستندُ إلى مقارنة العربيّة باللغاتِ الأخرى ـ أنَّ الترادفَ من خصائِصِ العربية، وأنَّ هذه الخصيصةَ تُعلي العربيَّة، وتجْعَلُها خيراً من اللغات الأخرى، لكنّه يتحرَّج في الحكم إذْ يوحي بأنَّ مرادفاتِ السيْفِ صفاتٌ لا أسماء. وهذا التحرُّج يُضْعِفُ القوْلَ بالترادفِ.

وقَبْلَ أنْ نُعَلِّلَ إنكارَ ابنِ فارسٍ للترادفِ يحسُنُ بنا أن ننظر في آراءِ من تقدَّمه، فإنَّ النَّظَرَ في آرائِهم يكشفُ عن الأسباب التي دفعتْ ابنَ فارس إلى رفضِ التّرادفِ.

عُنيَ الرواةُ وعلماءُ اللغةِ في القرنين الثاني والثالثِ بجمْعِ الشِّعْرِ، واستنبطوا

---

(١٥٣) الصاحبي ١٧ .

منه ومن القرآنِ والحديثِ مُفْرداتِ اللغة، وانصرفَ هَمُّهم إلى تصنيفِ المفرداتِ على أنماط متُعدِّدَة كان أشيعَها التصنيفُ بحسَبِ الموضوعاتِ. ولو استعرضْنا ما صنَّفه راويةٌ واحدٌ كالأصمعيِّ لأدركنا هذه الحقيقة. فأشهر كتبه التي ذكرتها كتب التراجم: الإبل، وأسماءُ الخمر، والأنواءُ، وخَلْقُ الإنسان، والخَيْلُ، والدارات، والدلو، والرحل، والشاء فهذه الكتب ـ وعنواناتها تدل على موضوعاتها ـ تجمعُ ما يخصُّ كلَّ حيوان أو شيء من أسماء وصفاتٍ في كتابٍ واحدٍ يطولُ أو يقصرُ بحسب ثراء اللغة العربية في هذا الموضوع أو ذاك.

وهذا المسلكُ الذي سلكه الأصمعيُّ يلائمُ الغرضَ الذي ندب الرواةُ أنفُسَهم لتحقيقه، وهو الجَمْعُ والتأليفُ، ويلائمُ طبيعةَ الفكر العربيِّ الذي لم تكنْ أقيسَةُ المنطق تسيْطِرُ عليه، ويلائم السرْعةَ في التسجيلِ والجمع خوفاً على اللغةِ من الضَّياع. وأتاحَ هذا المسلكُ للأصمعيِّ أنْ يختارَ من مفردات اللغة الألفاظ المتقاربة في معانيها، فيضم اللفظ إلى رديفه، ويجعل ما تخيَّر كتاباً باسم (ما اختلفتْ ألفاظُه واتَّفقتْ معانيه) وفي هذا الكتاب تسعُمائةٍ وتسعونَ لفظة من المترادِف، سُرِدَتْ سرداً بلا سِلْكٍ ينتظِمُها، فهي تتلاحقُ حسبما تقذفُها الذاكرةُ على الورق.

ولو ضربنا المترادفاتِ التي ذكرها الأصمعيُّ على محَكِّ التعريف الذي وضعه الفخرُ الرازي، أو قِسْناها بمفاهيمِ ابنِ فارس لظهرَ لنا أنَّ كثيراً من هذه الألفاظ متقاربةٌ لا مترادفة، أو متَّحِدَةٌ في الاشتقاق لا متباينة، أو منتميةٌ إلى أصولٍ ثلاثيةٍ واحدة أصابَ بعضَها القلبُ ولحق بعضها الزيادةُ، فكيف تُحْمَل على الترادف؟

فمن الألفاظ التي تقاربَتْ معانيها، وافترقتْ في أمور: الدَّجيجُ والدَّبيبُ. قال الأصمعيُّ: «ويقال للناس والدواب إذا مرّوا يمشون مشْياً ضعيفاً مرُّوا يدجّون دجيجاً، ويدِبُّون دبيباً. ولا يقال: يدجون حتى يكونوا جَماعَة[١٥٤]». فالقيْدُ الذي ختَمَ به الأصمعيُّ كلامه (حتى يكونوا جماعة) أضْعَفَ معنى الترادفِ، وانتقل

(١٥٤) ما اختلفتْ ألفاظُهُ واتَّفقتْ معانيه للأصمعيّ ٤٩ .

بالكلمتين إلى المعنى الذي قصدهَ ابنُ فارس بقوله : «إنّ في كلٍّ واحدةٍ منهما معنىً ليس في الأخرى[155]» .

ومن الألفاظِ المترادفةِ عند الأصمعيِّ كلماتٌ أصابَ القلبُ ترتيبَ حروفها نحو : «ويقال : فلان جخّاف وجفّاخ ونفّاخ . كل ذلك سواء، ومتعظم في نفسه أي : هذا كلُّه فخرٌ بباطل[156]» ونحو : «عيش دَغْفَل، وعيش غِدْفَل[157]» وعلماءُ الاشتقاق يجعلون أمثالَ هذه المترادِفات من المقْلوبِ .

ومن مترادفاتِ الأصمعيِّ ما يمكنُ ردُّه إلى الإبدال، نحو : «ويقال للرجل إذا قام يُندِّدُ بصاحبه قام يُعَنْظي به ويُحَنْظي به[158]»وقوانينُ التطورّ الصوتيّ تسوّغ التنقُّلَ بين المخارجِ المتقاربة كمخرجي العين والحاء .

ومنها ألفاظٌ أصابتْها زيادة، نحو : «ويقال للرجل إذا حسا الشيء السهل المَدْخَلِ : قد سملجه يسملجه، وسلجه يسلجه[159]» وهذه الزيادةُ في اللفظِ تقتضي زيادةً في المعنى أي : تقتضي الخروجَ عن الترادفِ . وأغربُ ما في الأمْرِ أنَّ بعْضَ هذه الألفاظِ إلى التضادِّ أقربُ منها إلى الترادُفِ، مثل : «ويقال للرجل إذا وُلِدَ له في أوَّلِ سِنِّة : أَرْبَعَ فلان، وولده رِبعيُّون . وإذا تأخَّر ولدُه إلى آخرِ عمره : قد أصافَ وولدُه صَيْفيُّون»[160] فحظُّ (أربعَ وأصافَ) من الافتراق فوقَ حظِّهما من الاتّفاق، فكيفَ يحملُهما الأصمعيُّ على الترادُف؟

لقد كان هَمُّ الأصمعيِّ الأوَّلُ الجمعَ والاستقصاءَ، وكانت عنايتُه الأولى منصرفةً إلى الإحاطةِ بالغريبِ، يجمعُه من أفواهِ الأعراب، ويفسِّرُ به العَصيَّ من

(١٥٥) الصاحبي ١١٦ .

(١٥٦) ما اختلفت ألفاظه واتّفقت معانيه ٥٠٩ .

(١٥٧) المصدر السابق ٥٣ والعيش الغدفل الواسع .

(١٥٨) ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه ٥٣٥ عَنْظَى به، وحَنْظى : سَخِر .

(١٥٩) المصدر السابق ٥٤ .

(١٦٠) المصدر السابق ٥٧ .

كلامهم، ويُدِلُّ بحفظه في المجالس. قال ابنُ فارس : «أخبرني عليٌّ بنُ أحمد بنِ الصباح قال : حدَّثنا أبو بكر بنُ دريدٍ. قال : حدَّثنا أبو بكر بنُ دريدٍ. قال : حدَّثنا ابنُ أخي الأصمعيّ عن عمِّه أنَّ الرشيد سألَهَ عن شعر لأبي حزام العكليّ ففسَّره. فقالَ يا أصمعيُّ إنَّ الغريبَ عندَك لغيْرُ غريبٍ . فقال يا أميرَ المؤمنين ألا أكونُ كذلك وقد حَفِظْتُ للحَجَر سبعينَ اسماً(١٦١)».

ثم انقضى زمانُ الأصمعيِّ، وانقضتْ معه المبالغةُ في الإدلال بالمَحْفوظِ، وبدأ الناس يشكُّون في الترادفِ. قال الدكتور رمضانُ عبدالتّواب : «وقد أدَّتْ مبالغةُ هؤلاء العلماءِ وغيرِهم في الاعتدادِ بهذه الظاهرة إلى ظهورِ طائفةٍ أخرى من العلماء تعارضُ هذا الاتّجاهَ، وترفض ظاهِرة الترادفِ في العربيّة رفضاً تاماً. ومن هؤلاء : أبو عبدِ الله محمّد بن زياد الأعرابي (المتوفَّى سنة ٢٣١هـ) وأبو العبَّاسِ أَحْمَدُ بنُ يحيى ثَعْلبٌ (المتوفَّى سنة ٢٩١هـ) وأبو محمَّد عبدُالله بنُ جعفر بنِ دُرُسْتوَيْهِ (المتوفَّى سنة ٣٣٠ هـ) وأبو عليّ الفارسيُّ (المتوفى سنة ٣٧٧هـ) وأبو الحسين أحمد بن فارس (المتوفَّى سنة ٣٩٥هـ) وغيرُهم»(١٦٢).

ونحن لا نجدُ في مبالغةِ القائلينَ بالترادفِ علَّةً كافية لانقلاب العلماء عليه، وإنَّما نذْهبِ إلى زعم آخرَ نُضيفُه إلى كلامِ الدكتور عبد التّواب، وهو أنَّ العمل اللُّغويَّ أَخَذَ ينتقل في القرن الرابع الهجري مع نُضْجِ التفكير المنطقيِّ من صورة إلى صورة، بل من تيَّار إلى تيَّار.

٣ ـ لماذا انكر ابن فارس الترادف ؟

فبَعْدَ أَنْ هَدَأَتْ حركةُ الجَمْعِ والتدوينِ بدأَتْ حركةُ الدرْس والتَّمْحيص، وانْصَرف هَمُّ المفكّرين في اللغةِ إلى التحْليلِ والتعليل. ولم يُسلِّم المتأخِّرُون بآراءِ المتقدِّمين بل ساوروا بالشكِّ هذه الآراء، وثاروا عليها، فكانتْ لأبي عليّ الفارسيِّ

(١٦١) الصاحبي ٢١ .
(١٦٢) فصول في فقه العربية ٣١١ .

الزعامةُ في أقيسة النَّحو، ولابنِ فارس الزعامةُ في مقاييسِ اللغةِ. وطفقَ عُمْقُ الفَهْم يُزْري باتّساعِ المحفوظ، والدقةُ تفضُلُ الكَثْرة، والاتّزانُ في النقد يحلُّ محلَّ الارتجال والقبول. فبَهَتَ بريقُ الأضداد، وخَفَتَ القولُ بالترادُف، حتى آضَ هذا الخفوتُ عدماً عند ابن فارس، فأنكر الترادفَ، وفسَّر ما ادّعاه السابقون تفسيراً دقيقاً كاد يَقْضي على التسليم بهذه الظاهرةِ في اللغة العرَبيَّةِ. ونستطيعُ أنْ نُعَلِّلَ رأيَ ابنِ فارس بثلاث عِلَلٍ هي: تمرُّسُ ابنِ فارس بالاشتقاقِ، وإيمانُهُ بالتوقيفِ، وإغلاقُه الأبواب على اللغة.

١ - لقد تمرَّس ابنُ فارسٍ بالاشتقاق، وأكسْبَه هذا التمرُّس مرانةً قادرةً على التمييز الدقيق بيْنَ معاني الكلماتِ. فهو لا يقْنَعُ من تفسيرِ الكَلِمَة بذكر ما يُرادِفُها وإنّما يحلِّلُ الكلمةَ، ويردُّها إلى جُذورِها، ويعتصر من هذه الجذورِ معْنىً يحْمل سماتِ الأصْل الثلاثيِّ، فإذا فرّق بين الحُسام والبتّار والفَيْصل فتفريقُه مردودٌ إلى إدراك المعاني الأولى لهذه الكلماتِ، وما تحملُه جذورُها من حَسْم وبَتْرٍ وفَصْل. فكيف يتخلَّى عن هذا الإدراك الاشتقاقيِّ الذي يجدُ فيه غايةَ اللذة ومنتهى الحقِّ والعُمْقِ. وذهنُ ابنُ فارسٍ لا يتوهَّجُ في ميْدانٍ من ميادين اللغة تَوهُّجَه في ميدان الاشتقاق.

٢ - وآمن ابنُ فارسٍ بالتوقيفِ، وذَهَب إلى أنَّ اللغة إلهيةُ المَنْشأ وبأنَّ الله سمَّى الأشْياءَ بأسمائِها. ونحنُ نظنُّ أنَّ هذا الإيمانَ يدفعُ صاحبَه إلى الإيمانِ بأنَّ الله سمَّى كلَّ شيْءٍ باسمٍ واحدٍ، ولم يسمِّه بسبعينَ اسماً. وإذا كان ذلك كذلك فهل معنى ذلك أنَّ الأسماء الأخرى موضوعة؟

إذا عَدَدْنا هذه الأسماءَ مرْتَجلةً في الأصلِ لتدُلَّ كلُّ كَلِمَةٍ على معنى فإنَّ تعدُّدَها يعني الوضْع والاصْطِلاح، ويخالفُ مذْهَب ابنِ فارس في نشأة اللغة. وإذا عَدَدْناها صفاتٍ مشتقّةً من أصولٍ فهذا يعني أنَّ الناس نقلوها من أصولِها الاشتقاقيةِ الأولى، فوصفوا بها الشيءَ الأوّل المُرْتَجَل كالحَجَرِ والسَّيْفِ والأسد. وهذا النقل من

استعمالٍ إلى استعمال لا ينزع منها صفة التوقيفِ، فتبقى بذلك إلـهية الأصل، بشريَّة النقْل، أو توقيفية الارتجالِ اصطلاحيةَ الاستعمالِ كما يريد ابنُ فارس للغة أنْ تكون.

وقد ربطَ أَهْلُ الأُصولِ ظاهرَةَ الترادُفِ بنظرية الوَضْعِ والاصطلاح في أصل اللغة. قال السيوطيُّ: «قال أهل الأصول: لوقوع الألفاظِ المترادفة سببان: أحدُهما أنْ يكونَ من واضعينْ، وهو الأكثرُ، بأن تضعَ إحدى القبيلتين أحدَ الاسمين، والأخرى الاسمَ الآخَرَ للمسمَّى الواحدِ، من غير أن تشعرَ إحداهما بالأخرى ثم يشتهرُ الوضعانِ، ويخفى الواضعانِ، أو يلتبس وَضْعُ أحدِهما بوضعِ الآخر، وهذا مبنيٌّ على كونِ اللغاتِ اصطلاحيةً[١٦٣]» ولا يعنينا من هذا السببِ الذي ذكرناهُ ولا من السبب الذي أغفلناه غيرُ هذه الجملة: «وهذا مبنيٌّ على كوْنِ اللغاتِ اصطلاحيةً» فإنّها تربط الترادفَ بالاصطلاحِ ربْطاً واضحاً. ولمَّا كان ابنُ فارسٍ من أشدِّ اللغويينَ تزمُّتاً في القول بالتوقيفِ فإنَّ الإقرارَ بالترادفِ ينالُ من وَرَعِه وتقواه. فلا بدَّ إذنْ من إنكاره تحرجاً وتأثُّماً.

٣ ـ والعلَّةُ الثانيةُ تقودُ إلى ثالثة، وهي أنَّ ابن فارس أغْلَق بابَ الابتكارِ في اللغة، وحرَّم الوضْعَ على الناسِ حفاظاً على دلالاتِ الألفاظ الأولى، وخوفاً على المعاني من الضَّياعِ والاختلاط. ولم يُشِرْ إلى تطوُّرِ اللغة، وإلى تأثُّرها بالحياة إلّا إشاراتٍ سريعةً. قال الدكتور محمّد أحْمَد أبو الفَرج: «اللغةُ تتطوَّرُ متأثِّرةً بما يغيِّرُ حياةَ الإنسان وقد أشار ابنُ فارسٍ ـ دون أنْ يصرِّح ـ إلى شيءٍ من هذا»[١٦٤]. ولعلَّ أدلَّ هذهِ الإشاراتِ على ما نحنُ فيه قولُ ابنِ فارسٍ: «فلمّا جاءَ الله جلَّ ثناؤه بالإسلامِ حالتْ أحوالٌ، ونُسِخَتْ دياناتٌ، وأُبْطِلَتْ أمورٌ، ونُقِلَتْ من اللغة ألْفاظ عن مواضِعَ إلى مواضعَ أُخَر»[١٦٥]. لكنَّ السمةَ الغالبةَ على تفكير الشيخ المحافظةُ

(١٦٣) المزهر ١/٤٠٥ ـ ٤٠٦.

(١٦٤) مقدمة لدراسة فقه اللغة لمحمد أحمد أبي الفرج ص٤٧.

(١٦٥) الصاحبي ٧٨.

على اللغة. فلكلّ لفظةٍ عندَه دلالةٌ محدَّدة. فإذا أهملْنا هذه الدلالةَ، أو سَمَحْنا لمعنىً آخرَ أنْ يُخالِطَها حلَّت الدلالاتُ الجانبيةُ محلَّ الدلالاتِ الجَذْريَّة، وتسرَّبتِ المعاني من كِلمَة إلى كلمةٍ، وتشابهَ الكلامُ على المتكلِّمين بالعربيَّة، وتعذَّر عليهم التمييزُ بين الدارِ والمنزلِ والمثْوىٰ والبيتِ فشرطُ الدارِ الاستدارةُ، والمنزلُ موضع النزولِ بعد السفر أو بعدَ السيرِ الطويلِ، والمثْوى مكانُ الثَّواءِ والإقامة، والبيْتُ مجْمَع الشملِ، وفيه تبيتُ الأُسْرَة. ومن يقلْ بالترادفِ فإنّه يغفل هذه الفروقَ الدلاليةَ أو يتغافلُ عَنْها، وذلك الإغفالُ يُضيِّع على المتكلِّمِ والسامعِ أبعاضاً من المعاني لا يجوزُ التفريطُ بها.

إنَّ إغلاقَ باب التطوُّر يَعْني الإبْقاءَ على الفُروقِ بيْنَ مَعَاني الألفاظِ، وهذا الإبقاءُ يعني نَبْذَ الترادُفِ. ولذلك أَلَّفَ ابنُ فارسٍ كتاباً سمّاه (الفَرْق) ذكرَ فيه أسْماءَ أعضاء الإنْسان وما يقابلها ـ ولا نقولُ ما يرادِفُها ـ من أسماءِ إعضاءِ الحيوان.

ولقد حَرَص الشيخ على تثبيتِ رأيهِ في إنكار الترادف، فعقد في الصاحبيِّ فصْلاً سمّاه (باب الأسماء التي لا تكون إلاّ باجتماع صفات وأقلُّها ثِنْتان) عرضَ فيه طائفةً من الألْفَاظِ التي يظنُّها الناسُ مترادفاتٍ، وهي مختلفاتٌ، فقال: «من ذلك المائدةُ لا يُقَالُ لَهَا مائدةٌ حتّى يكونَ عليها طعامٌ، لأنَّ المائدةَ من مادني يَميدُني إذا أعطاك. وإلاّ فاسْمها خِوان[١٦٦]».

وشفع ابنُ فارس رأيَه بأمثلةٍ كثيرةٍ منها: «القَلَمُ لا يكونُ قَلَماً إلاّ وقَدْ بُرِيَ وأُصلِحَ وإلاّ فهو أُنْبوبة. وسمعت أبي يقول: قيل لأعْرابيّ ما القَلَمُ؟ فقال: لا أدري فقيل له: توهَّمْه، فقال: هو عودٌ قُلِمَ من جانبيه كتقليمِ الأظْفورِ، فسُمِّيَ قلما. ومن ذلك الكُوبُ لا يكونُ إلاّ بلا عُرْوَة. والكُوزُ لا يكونَ إلاّ بُعْروة»[١٦٧].

فقد تخيَّر ابنُ فارس أَلْفاظاً، يظنُّها الناسُ مُترادفةً، ثمَّ حلَّلَ ما بَيْنَها مِن فروقٍ

(١٦٦) الصاحبي ١١٨

(١٦٧) الصاحبي ١١٩ .

بسيطة. وهو - على دقّة ملاحظَتِهِ - يغفل أمراً، هو أنَّ بعض هذه الألفاظِ من الدخيل كالخِوانِ[168] والكُوبِ[169] والكوزِ[170]. وحينما تكون اللفظتانِ معرَّبتين كالكوز والكوب، أو إحداهما عربيَّة والأخرى معرَّبة كالمائدِة والخوان فإن المقارنة بينهما لا تَسُوغُ.

ولم يتفرَّدِ ابنُ فارسٍ في القرنِ الرابع الهجريّ بإنكارِ الترادُفِ، فقد شاركَه - كما ذكرنا قبلُ - كثيرٌ من علماءِ اللغة، وظهر بينهم مَنْ بالغ في ذِكْر الفروق بين الألفاظِ ومَنْ أَظْهَرَ براعةً في الصناعةِ مع تَلَطُّف في التكلُّف لاصطيادِ هذه الفروق. وعلى رأسِ هؤلاءِ أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكريُّ (ت ٣٩٥هـ) صاحبُ كتاب (الفروق في اللغة). وفي هذا الكتاب يفرق أبو هلال العسكريّ بيْن الاختصارِ والإيجاز، وبين الحَذْفِ والاقتصار، وبين الإسهابِ والإطناب. والأساس الذي يعتمد عليه في التفريقِ هو الاشتقاقُ، وردُّ الألفاظ إلى أصولِها الثلاثيّة، لا الدلالاتُ التي يُدْرِكُها الناس من هذه الألفاظِ.

٤ - استمرار الخلاف ومقارنة الآراء الحديثة برأي ابن فارس:

ولم يقفِ الجدالُ في الترادف بَعْدَ ابنِ فارس. فقد ظلَّ بين المشتغلينَ باللغة من يتعصَّبُ له. قال السيوطيُّ: «ممَّن ألَّفَ في المُترادفِ العلاّمة مَجْدُ الدينِ الفيْروزباديّ صاحبُ القاموس. ألّفَ فيه كتاباً سماَّه الروضَ المسْلوفَ فيما له اسمانِ إلى ألوف.[171]».

واعتْدلَ آخرون كابنِ يَعِيشَ الذي أقرَّ بالترادُفِ، ووجدَ فيه سَعَةً، يتنفّس بها أربابُ الكلام، فقال: «ألا ترى أنَّ الساجعَ أو الشاعرَ لو افتقرَ إلى استعمال معنى

---

(١٦٨) المعرب للجواليقي تح: أحمد محمد شاكر ص ١٧٧ والاشتقاق والتعريب للمغربي: ٥٥.

(١٦٩) المعرّب للجواليقيّ ٣٤٣، ٣٧٢ والاشتقاق والتعريب ٤٨.

(١٧٠) المعرّب ١٤٧ والاشتقاق والتعريب ٥٥.

(١٧١) المزهر ٤٠٧/١.

(قعد) مع قرينةٍ سينّيةٍ لاستعمل معها (جَلَسَ) ولو لم يستعمل في هذا المعنى إلاّ قَعَد لضاقَ المَذْهَبُ، ولم يوجد من التوسُّع ما وُجِدَ بوجوده». ويفنِّد ابنُ يعيش رأي ثَعْلَبٍ الذي قَبَسَه ابنُ فارسٍ، وبَنَى عليه. فثعلب كان يرى أن كلَّ زيادةٍ في اللفظ تَعْني الزيادَة في المعنى، وأنَّ كلَّ اخْتلافٍ في اللفظ يعني الاختلافَ في المعنى أو في جزءٍ منه، وابنُ يعيش لا يَرَى الرأي مطَّرِداً، بل يقول: «وهذا قولٌ ليسَ بالسديد، لأنَّه يَبْطُلُ بالكناياتِ المُضْمَرة، فإنّ ضميرَ المرفوع يغايرُ ضميرَ المنصوبِ، والضميرُ المنفصلُ يغايرُ الضميرَ المتَّصل، وليس فيها زيادةُ معنى، بل كلُّها عبارة عن معبَّرٍ واحد»(172).

وفحوى هذا القول أنَّ الضميرين (هو وإيَّاهُ) للمفردِ المذكَّر الغائبِ، والثاني أكثرُ حروفاً من الأوّل. وكذلك تاء ذهبْتَ تدلُّ على معنى (أنت) فهما مختلفانِ في عِدَّة الحروفِ مترادِفان في المَعْنى وليس في أَحَدِهما زيادةٌ في المعنى على الآخر.

وإذا كان القدماء قد اختلفوا في الترادُف فإنَّ اختلافهم دعا مَنْ بعدهم إلى التفكيرِ في الأمر، قال السيوطيُّ: «إنَّ أهْلَ العَصْرِ الواحدِ إذا اختلفوا على قولَيْن جاز لمن بعدَهم إحداثُ قولٍ ثالثٍ. هذا معلومٌ مِن أُصول الشريعةِ، وأصولُ اللغةِ محمولةٌ على أصولِ الشريعة(173)» فهل وصل المُحْدثون في دراساتِهم إلى قول ثالثٍ؟ وما رأيُ أصحاب القول الثالثِ في مَذْهَبِ ابن فارس؟

أقرَّ أستاذُنا محمَّد المبارك بالترادفِ، وعلَّل نَشْأتَه بتطوُّر الصِّفات إلى أسماء، ثم باستعمال هذه الصفات محلَّ الأسماء في العربيّة وغيرِها من اللغات فقال: «إنَّ للشيء المسمَّى وجوهاً وصفاتٍ كثيرة. ويمكن أنْ يسمَّى بأكثرَ من صفةٍ من صفاته، وأن يُشْتَقَّ له من الألفاظِ كلماتٌ متعدِّدة تبعاً لتلك الوجوهِ والصفاتِ. ومن هنا ينشأ الترادُفُ، وهو تعدُّدُ اللفظ للمعنى الواحدِ، وهو عكس الاشتراك. وهذا هو أبرزُ

---

(172) شرح الملوكيّ في التصريف لابن يعيش تح: فخر الدين قباوة ص ٩٧.
(173) الاقتراح في علم أصول النحو للسيوطي ٩٣.

أسباب نشوئهِ وظهورِه في جميع اللغات[174]».

فرأيُ المبارك يوافق رأيَ ابن فارس من ناحيةٍ، ويخالفُه من ناحية. يوافقُه في الوقوفِ على نشوءِ الترادفِ، وفي تعليل هذا النشوء. ويخالفُه في الاعترافِ به. لأنَّ ابنَ فارس يبقي الصفاتِ صفاتٍ ويربطها بأصولِها على أساسِ الاشتقاقِ، والمبارَكُ يخلعُ عليها سمة الاسمية، ويقرُّ باستعمالها على أنَّها تُرادِفُ الأسماء.

ووافق الدكتورُ رمضانُ عبدالتَّوابِ ابنَ فارسٍ على أنَّ بين الألفاظِ المترادفَةِ فروقاً في المعاني، لكنَّه لمْ يَتَّخِذْ هذه الفروقَ حجَّةً لانتزاع صفةِ الترادفِ منها. ودليلُهُ على ذلك أنَّ اللغويين ـ ومنهم ابنُ فارس ـ وفصحاءَ الأعراب الذين أُخِذَتْ عنهم اللغة كانوا يفسِّرون معانيَ المفرَداتِ بعضها ببعض. قال الدكتورُ رمضان: «ورغم ما يوجدُ بيْنَ لفظةٍ مترادفةٍ وأخرى من فروقٍ أحياناً فإنّنا لا يصحُّ أنْ ننكرَ الترادفَ مع منْ أنكرة جملةً. فإنَّ إحساسَ الناطقينَ باللغةِ كان يعامِلُ هذه الألفاظَ معاملةَ المترادِفِ. فنراهُم يُفسِّرون اللفظةَ منها بالأخرى، كما رُوي عن أبي زيْدٍ الأنصاريِّ أنَّه قال: قلت لأعرابيّ ما المُحْبَنْطىءُ؟ قال المُتكأكِىءُ. قال: قلتُ: ما المتكأكِئُ؟ فقال المتآزِفُ. قال. قلت: ما المتآزف؟ قال: أنت أحمق[175]».

ومن يَتتبَّعِ ابنَ فارس في مُعْجَمَيْهِ المجملِ والمقاييسِ يجدْه يفسِّرُ المفرداتِ بعضَها ببعضٍ على هذه الطريقة، لكنَّ عنايته الشديدةَ في المقاييس بالاشتقاق كانت تجعلهُ يوجّهُ التفسيرَ نحو الفروق التي تكتِسبُها الألفاظُ من الأصول الثلاثية، فيبرِزُها إبرازاً يضعف المعانيَ التي تشتركُ فيها مع ما يرادِفُها من الألفاظ.

ودَحَضَ الدكتورُ إبراهيم أنيس إنكارَ المُنْكِرينَ، وعلَّل إنكارَهم بعلَّتين: أولاهما الإيغال في الاشتقاقِ: «ويظهرُ أنَّ السرَّ في إنكارِ الترادُف أنَّ أصحابَ هذا الرأي كانوا من الاشتقاقيِّين الذينَ أسرفوا في إرجاع كلِّ كلمة من كلماتِ اللغةِ إلى

(174) فقه اللغة 199 ـ 200.

(175) فصول في فقه العربية 315 ـ 316.

أصْل اشتُقَّتْ منه . . . ثم جاء ابنُ فارس فبلغ بهذا الاشتقاقِ الذروةَ(١٧٦)» . والعلَّةُ الثانية «تحويمُ الشعراء والنقَّاد في آفاقٍ موهومة يتصيَّدون منها ظلالاً من عواطفَ وأفكارٍ يلصقونَها بالألفاظ ليُخْرِجوها من الترادفِ إلى التباين(١٧٧)» . ولذلك انحاز الدكتور إبراهيم أنيس إلى القائلينَ بالترادُفِ في العربيَّة وفي غيرِها من اللغات فقال : «يُجْمعُ المحدثون من علماءِ اللغاتِ على إمكان وقوعِ الترادُف في أيّ لغة من لغات البشر(١٧٨)» لكنّه قيَّد الترادُفَ بقيودٍ منها : «الاتفاقُ في المعنى بيْنَ الكلمتين اتّفاقا تامًّا على الأقلّ في ذِهْنِ الكَثْرةِ الغالبة لأفراد البيئة الواحدة . . . والاتّحاد في البيئةِ اللغويّةِ ، أي : أنْ تكونَ الكلمتانِ تنتميانِ إلى لَهْجةٍ واحدةٍ أو مَجْموعةٍ منسجمة من اللَّهَجات . . . والاتّحاد في العصر ، فالمُحْدَثونَ حينَ ينظرونَ إلى المترادفاتِ ينْظُرون إليها في عَهْدٍ خاصّ وزمنٍ معينٍ . . . وألاَّ يكون أحدُ اللفظين نتيجة تطوُّرٍ صَـوْتيّ للفظ آخر(١٧٩)» .

فإذا قيَّد الباحثُ نَفْسَه بهذه القيودِ، ونَظَر في الألْفاظِ، ووَجَدَ فيها ألفاظاً مترادِفَةً كان إقرارُه بالترادف ـ في رأى الدكتور إبراهيم أنيس ـ دليلاً على نزاهته ، وكان إعراضه عنه برهاناً على انحرافه عن خُلُق العلماءِ . قال : «ومهما حاول بعْضُ الاشتقاقيين من علماء اللغة كابنِ دُرَيْدٍ وابن فارسٍ وأمثالهما أو بعْضُ الأدباء من أصحابِ الخيال الخَصْب الذين يلتمسون من ظلالِ المعاني فروقاً بين مدلولاتِ الألفاظ . أقول : مهما حاولَ هؤلاءِ إنكارَ وقوعِ الترادُفِ في ألفاظ العربيَّةِ فلَيْسَ يغيِّرُ هذا من الحقيقةِ الواقعةِ شيئاً . فالترادفُ قد اعترفَ به مُعْظَمُ القُدَماءِ وشَهِدَتْ له النصوص(١٨٠)» .

---

(١٧٦) في اللهجات العربية للدكتور إبراهيم أنيس ١٨٠ ـ ١٨١ .

(١٧٧) انظر المصدر السابق نفسه ١٨١ .

(١٧٨) المصدر السابق ١٧٨ .

(١٧٩) في اللهجات العربية ١٧٨ ـ ١٧٩ .

(١٨٠) دلالة الألفاظ ٢١١ .

وهكذا خالفَ الدكتور إبراهيمُ أنيس شَيْخَنا ابنَ فارس، واعْتَرَفَ بالترادفِ بعد أنْ قيَّده بقيود. ثم خالفَهُ في مسألةٍ أخْرى. فابنُ فارس جعل ثروة العربيّة وألفاظَها المترادِفةَ أو المتقاربةَ المعاني دليلاً على شَرَفِ هذه اللغة وتفوُّقِها على اللغاتِ الأخرى، فإذا هو يقرُّ بما ينكرُ، وإذا هو مَعَ الترادُفِ بَعْدَ أنْ كانَ عليه، وإذا اعتزازُه بإعجازِ العربيَّة يدفعُه إلى الاعتقادِ بأنَّ تَرْجَمةَ أدَبِها إلى لُغَةٍ أخْرى أمرٌ عسيرٌ بل مستحيلٌ، فيقول: «ومِمَّا لا يمكن نقلُه البتَّة أوصافُ السيفِ والأَسَدِ والرّمحِ، وغيرُ ذلك من الأسماء المترادفةِ. ومعلومٌ أن العَجَمَ لا تعرفُ للأسَدِ اسماً غيرَ واحدٍ. فأمَّا نحنُ فنُخْرِجُ له خمسين ومائة اسم»[١٨١].

والدكتور إبراهيم أنيس يميل إلى التشكيك في قيمة الترادفِ، بل في قيمة كلِّ بحث يرمي إلى تفضيل لغةٍ على أخرى. فيقول: «ولست أريدُ هنا أنْ أثير جدلاً أو نقاشاً حوْلَ هذه النظريّة، وما إذا كانت تعدُّ ميزة للغة العربية أو عقبةً في تمييزِ الدلالاتِ، فقد تختلفُ وجهاتُ النظرِ في هذا. وإنّما الذي أَهْدِفُ إلى توضيحِه أنَّ ظاهرةَ كثْرةِ الترادف قد أصبحت خاصِّيَّة للغتنا العربيَّة، ولا تكادُ تشركها في هذا لغة أخرى، واللغويُّ الحديثُ لا يحاولُ تفضيل لغةٍ على أخرى، بل يعجب بكلِّ لغة، ولا ينظرُ إلى ما اتَّصفت به إلاَّ على أنَّه خصائصُ لهذه اللغة، عليه أن يدْرُسَها، وأنْ يبحث عن سرِّها»[١٨٢].

نخْلُص مما عرضنا إلى أنَّ ابنَ فارس ناقش ظاهرتي التَّضادِّ والترادفِ، وإلى أنَّ الدراساتِ اللغوية الحديثة المعنيَّةَ بدلالةِ الألفاظِ وافقته على بعض آرائه، وخالفته في بعض، وإلى أنَّ الشيخ ـ وإن ناقضَ نفسَه في موْقفٍ أو قَوْلٍ ـ كان في مواقفِه وآرائه كلِّها مترابطَ التفكير متَّسق المذهب. يحتكم فيما يرى إلى الاشتقاق، وإلى نظرية التوقيف. فأقرَّ بالتضادِّ وأنكر الترادُفَ. وكان في إقراره وإنكاره مُخْلِصاً للعربية التي

---

(١٨١) الصاحبيّ ٢١.

(١٨٢) دلالة الألفاظ ٢١١.

عشقها إلا أنَّ هذا العِشْق المخْلِصَ لم يكن يُفْضي به في بحوثه كلِّها إلى الحكم السديد في رأيِ المحدثين ممَّنْ درسوا دلالةَ الألفاظِ في ضوءِ الدراسات الحديثةِ من عربيَّة وأجنبية .

ح - وضوح الدلالة وغموضها :

يرودُ علمُ الدلالة في العصْرِ الحديثِ آفاقاً غيرَ الآفاقِ التي نَقَلْنا إليها ابنُ فارس في المباحث السابقةِ. إذ يَدْرُسُ هذا العِلْمُ وضوحَ الدلالة وغموضَها وثباتَها وتغيُّرَها، ويحلِّلُ العوامِلَ التي تُسْهِم في تطوُّرِها. فهل رأى ابنُ فارس أنَّ دلالاتِ الألفاظِ محدَّدَةٌ واضِحَة ؟ وهل بحث في العوامل التي تؤثِّر في وضوحِها؟ وهل كان يرى أن للألفاظِ دلالاتٍ ثابتةً لا تتغيّر؟ وإذا كانت قابلة للتغيُّر فما أسباب تغيُّرِها وتطوُّرِها ؟

لمَّا كانتِ اللغةُ إلٰهية المَنْشَأ - في رأي ابنِ فارس - فقد اتَّسَمَتْ بالكمالِ بسبب أَصْلِها الإلٰهيّ. ولما كانَ الله قد علَّم آدمَ الأسماءَ كلَّها فمدلولاتُ هذه الأسماء ينبغي أنْ تكون واضحة محدَّدة لا يعْرُوها نقصٌ أو لَبْسٌ منذ لَقِنَها الأنبياءُ عن الوحي، ولَقَّنوها الناسَ. بل لقدْ ذَهَب ابنُ فارِسٍ إلى أنَّ أعظم آياتِ الله البيانُ، أي اللغةُ الواضِحةُ الموضِّحة، فقال : «وقال جلَّ ثناؤه : ﴿خلق الإنسان، علّمه البيان﴾[183] فقدَّم جلَّ ثناؤه ذِكْرَ البيانِ على جميع ما توحَّد بخَلْقِه وتفرَّد بإنشائِه من شَمْس وقَمر ونَجْم وشجر، وغير ذلك من الخلائق المحْكمة والنشايا المتقنة. فلما خصَّ جَلَّ ثناؤه اللسان العربيّ بالبيان عُلِمَ أنَّ سائرَ اللغاتِ قاصرةٌ عنه، وواقعةٌ دونه»[184]. ولهذا السَّبَب اعتقدَ ابنُ فارسٍ اعتقاداً جازماً بأنَّ العربيةَ أعظمُ اللغات وأقْدَرُها على

(١٨٣) سورة الرحمن ٣ - ٤ .

(١٨٤) الصاحبي ١٦ .

ترجمة الأفكار والمشاعر، فقال : «وإنْ أردت أَنَّ سائرَ اللغاتِ تُبينُ إبانةَ اللغة العربية فهذا غَلَط»[185] .

وحركاتُ الإعرابِ التي ميَّزَتِ العربيَّة من غيرِها دليلٌ على هذا التفوُّق، وضابطٌ يضْبِطُ معانيَ الكلامِ في رأيِ ابنِ فارس، إذْ قالَ : «فإن الإعرابَ هو الفارقُ بَيْنَ المعاني ألا تَرَى أنَّ القائلَ إذا قال : ما أحسنْ زيدْ، لم يفرّقْ بين التعجُّب والاستفهام والذمِّ إلاّ بالإعراب»[186]. ولهذا ينصح ابنُ فارس للعربيِّ أنْ يتعلَّم النحْو ليَفْهَمَ معانيَ الكلامِ ومراميه، فقال : «من العلومِ الجليلةِ التي اختصَّتْ بها العربُ الإعراب الذي هو الفارقُ بين المعاني المتكافئة في اللفظ. وبه يُعْرَفُ الخبرُ الذي هو أصْل الكلام. ولولاه لما مُيِّزَ فاعلٌ من مفعولٍ، ولا مضافٌ من منعوتٍ، ولا تعجُّبٌ من استفهامٍ، ولا صدرٌ من مَصْدَرٍ، ولا نعتٌ من تأكيد»[187] .

بل إنَّ العروبةَ والإعرابَ توأمانِ وَحَّدَهُما الاشتقاقُ، وربطتْ بينهما الفصاحةُ واللَّسَنُ. «فأمَّا الأمَّةُ التي تُسمَّى العربَ فليس ببعيدٍ أن يكون سُمِّيَتْ عَرَباً من هذا القياس، لأنَّ لسانَها أعرب الألسنةِ، وبيانها أجودُ البيان»[188] .

وإذا كان ابنُ فارس قد نصَح لعامَّةِ الناس أن يدرُسوا النَّحْوَ ليتمَّكنُوا من فَهْم الكلام وإفْهامه فقد أوجبَ دراستَه على المشتغلين بالفِقْه : «أقول : إنَّ العلم بلغةِ العرب واجبٌ على كلِّ متعلِّق من العلمِ بالقرآن والسنَّة والفتيا بسبب حتى لا غَناءَ بأحدٍ منهم عَنْه. وذلك أنَّ القرآنَ نازلٌ بلغة العَرَب»[189]. وهذا الوجوبُ يقضي به الشَّرْعُ، لأنَّ الشرْع رَبَط مصالحَ النَّاسِ بنصوصِ القرآنِ والسنَّة، وندَبَ القضاةَ المتفقِّهينَ للفَصْلِ فيما يختلف فيه الناس، فإن لم يكن القضاةُ ذوي علْمٍ واسعٍ بمعاني

---

(185) الصاحبي ١٦ .
(186) الصاحبي ٥٩ .
(187) الصاحبي ٧٦ .
(188) المقاييس ٤ / ٣٠٠ .
(189) الصاحبي ٥٠ .

الألفاظ الدقيقةِ كانَتْ أحكامُهم معرَّضة للخَطأ. قال ابنُ فارس : «وقد غلَّط أبو بكر بنُ داودَ أبا عبدِالله محمَّد بنَ إدريسَ الشافعيَّ في كلماتٍ ذَكَر أنَّه أخْطأ فيها طريقَ اللغةِ، وليْسَ يَبْعُدُ ان يَغْلَط في مِثْلِها مثلُه في فصاحتِه»(١٩٠) .

شهدَ ابنُ فارس للشافعيِّ بالفصاحةِ، وشهدَ له غيرُه برُتْبَةٍ أعلى من رُتْبة الفصاحة، إذ ذَهَبَ بعضُ العلماء إلى أنّ الشافعيَّ ـ على تأخُّرِ زمانهِ عن زمان الاحتجاج ـ حُجَّةٌ في اللُّغة، ومع ذلك روى ابن فارس أمْثِلَةً من غلطِ الشافعيِّ، «ومنها قوله في التزويج إذا قال الوليُّ : زوَّجْتُك فلانة، فقال المزوَّجُ : قد قبلْتُها، إنَّ ذلك ليس بنكاحٍ حتى يقول : قد تزوَّجْتُها أو قبلتُ تزويجها. قال : ومعلومٌ أن الكلامَ إذا خرَجَ جواباً فقد فُهِمَ أنّه جوابٌ عن سؤالٍ. قال الله جلَّ وعزَّ : (فَهَلْ وَجَدْتُم ما وَعَدَ ربُّكُمْ حقًّا؟ قالوا : نَعَمْ)(١٩١) وقال : (أَلَسْتُ بربِّكُم؟ قالوا بَلَى)(١٩٢) فاكتفى من المجيبين بهذا. وما كُلِّفوا أنْ يقولوا : بَلَى أنتَ ربُّنا»(١٩٣) .

ولا يعنينا أنْ نُجادِلَ فيما عَرَض ابنُ فارس، فأَهْلُ الفِقْهِ على هذا الجدالِ أقْدرُ. وإنما يعنينا المُنْطَلقُ الذي انطلقَ منه ابنُ فارسٍ حينما دَرَس اللغة، وفرضَ دراسة اللغةِ على الفُقهاء. وهو الوَرَعُ الدينيُّ المتصل بالوَرَع اللغويِّ. وهذا النمط من التفكير المتزمِّتُ ينزِّهُ دلالات الألفاظِ من اللبْسِ ، ويلقي تَبِعَةَ الخطأِ في الفهْمِ وفي الفَتْوى على الفُقَهاءِ. فهم لضآلةِ حُظوظِهم من دراسةِ اللغةِ يَقْضُون بالباطِلِ ، فيفرِّطونَ بحقوقِ العباد .

وقد سَبَقَتْ الإشارَةُ إلى كتابِ ابنِ فارسٍ (فُتْيا فقيهِ العَرَب) وذَكَرْنا ثَمَّ أَنَّ الشَّيْخَ تخَيَّرَ مائة قضيَّةٍ صعبة، صاغَها من ألفاظِ التضادِّ، أو من المشتَركِ اللغويِّ

(١٩٠) الصاحبي ٥٠ .
(١٩١) سورة الأعراف ٤٤ .
(١٩٢) سورة الأعراف ١٧٢ .
(١٩٣) الصاحبي ٥١ .

ليُعْنِتَ بها الفقهاءَ، ويُظْهِرَ عجْزَهم عن إدراك الغريبِ. أفيعني ذلك أنَّ للألفاظِ في رأيِ ابن فارسٍ دلالاتٍ واضِحَة؟

أشرْنا غيرَ مرة إلى أنَّ الاشتقاقَ مِحْوَرُ التفكيرِ في اللغة عند ابن فارس، فهو لا يستطيعُ أن يتقبَّلَ معنى كَلِمَةٍ إلاّ بعدَ أنْ يُحَلِّلَهَا في مخبر الاشتقاقِ، ولهذا فإنّه حكم على طائفة من الألفاظ بغُموضِ الدّلالة لشموسِها على قواعد الاشتقاقِ، أو لبُعْدِ ارتباطِها بالأصْلِ الذي أُخِذَتْ منه، أو لأنَّ العربَ رَبَطَتْ معنى الكلمة بقصَّة مَنْسِيَّةٍ، أو نَقَلَتْ مدلولَ اللفظِ إلى نقيضِهِ.

ـ أ ـ فمِنَ الضَّرْب الذي عَمِيَتْ دلالتُه لشموسِه على الاشتقاق قولُ العرب: هَيْدَ مالكَ. فقد وردتْ هذه العبارةُ في كلامِهم المَنْثورِ والمَنْظومِ مغلَّفةً بغموضٍ كثيفٍ. والاستعانة بالاشتقاقِ لا تقدِّمُ العوْنَ الكافيَ، لأنَّ أصْلَ الكلمة (هَيْد) يدلُّ على التحريك والإزعاج. قال ابنُ فارس: «هُدْت الشيءَ حرَّكْتُه هَيْداً، وهادَني يَهيدُني: كَرَثني وأزْعَجني. يقولون: لا يَهيدَنَّك. والهَيْدانُ الجَبَانُ، كأنَّه يُزْعِجُه كلُّ شيْءٍ. وهَيْدَ: كلمةٌ تُقالُ عنْدَ سَوْق الإبِلِ ويقالُ: هَيَّدَ في السيْرِ أَسْرع»[194].

أمّا عِبارة (هيْدَ لك) فإنَّ العربَ تستعملُها للسؤالِ عن حالِ الشيء وشأنِهِ، أو عن أمر الإنسان ووضعه، ولذلك حار ابنُ فارس في تفسيرِها، فقال: «وأمّا الذي يُشْكِلُ قياسُه ـ وهو عندنا من الكلام الذي دَرَس علْمُه ـ قولهم: هيْدَ مالك. وأكثر ما قيل في ذلك: ما أَمْرُكَ ما شأْنُك، وأنشدوا[195]:

يا هَيْدَ ما لَكَ مِنْ شَوْقٍ وإيراقِ ومرِّ طيْفٍ على الأَهْوالِ طَرَّاقِ»[196]

---

(١٩٤) المقاييس ٦/٢٣.

(١٩٥) البيت لتأبّط شراً. وقد رُويَ في ديوانِه ص ١٢٥ البيت (١) القصيدة (٢١) «يا عيدُ مالكَ ...» وكذلك في المفضّليات ص ٢٧. وجاء في حاشية الديوان ١٢٦ «قال أبو عِكْرِمة: ورواه أبو عمرو الشيبانيُّ: يا هِنْدُ مالكِ من شوقٍ وإيراق».

(١٩٦) المقاييس ٦/٢٥.

وأقرَّ ابنُ فارسٍ بالغُموض في دلالات طائفةٍ من الكلمات أو العبارات التي حارَ العلماء في فَهْمِها وفي تأْويلِها، فقال : «نرى علماءَ اللغةِ يختلفونَ في كثيرٍ مما قالته العربُ، فلا يكادُ واحدٌ منهم يُخْبِرُ عن حقيقةِ ما خُولِفَ فيه، بَلْ يَسْلُكُ طريقَ الاحتمالِ والإمكان»[197]. وشفع كلامَه بأمثلةٍ كثيرةٍ منها قولُ العَرَبِ (كَذَ بَكَ كذا) في الإغراءِ. فقد نَصَّت كُتُب اللغةِ على أنها إغْراء، وليس في أصْلِ الكَذِبِ الدالِّ على مجانبة الصِّدْقِ ما يشيرُ من بعيدٍ أو قريب إلى معْنى الإغراء. ولمَّا كان ابنُ فارسٍ حليفَ الاشتقاق لا يُفارِقُه، كَلِفاً بالمقاييس يحتكِمُ إليها في المعضلاتِ فَقَدْ آلَمَهُ ألَّا يجدَ في أصْلِ الكلمةِ الثلاثيِّ جواباً شافياً عن سؤالِهِ. فقال : «ألا تَرَى أنَّا نسْأَلُهم عن حقيقةِ قولِ العَرَبِ في الإغراء : كَذَبك كَذا، وعمَّا جاء في الحديثِ من قوله : كذب عليكم الحجُّ، وكذبك العسل[198] . . . ونحن نَعْلَمُ أنَّ قَوْلَه (كَذَب) يبْعُدُ ظاهِرُه عن بابِ الإغراء»[199] .

ثمَّ ساق ابنُ فارسٍ أمْثِلَةً كثيرةً من هذا الضرب، أغْلَبُها من الألفاظ العصيَّة على القياس، ومنها (هَلاً، وهابِ، وأَرْحَبِي، وعَدٍّ، وعاجِ، ويَاعَاطِ، ويَعَاطِ، وإجْدْ، وإجْدِمْ وحِدَّجْ[200] وكُلُّها بمعنى الزجرِ، ثمَّ عَلَّقَ عليها فقال : «لا نَعْلَمُ أحداً فَسَّرَ هذا[201]» وحاوَلَ أنْ يُعَلِّلَ صعوبةَ تفسيرِها بِضَياعِ أُصُولِها، فقال : «ذهبَ علماؤُنا أو أكْثَرُهم إلى أنَّ الذيِ انتهى إليْنا من كلامِ العَرَبِ هو الأقلّ.

(١٩٧) الصاحبي ٥٨ ـ ٥٩ .

(١٩٨) روى الزمخشريُّ في الفائق ٣/ ٢٥٠ هذيْنِ الحديثين، وهما من كَلَام عُمَر رَضيَ الله عنه. فقال : «ومنْ حديثِ عَمَر رضي الله تعالى عنه : كَذَبَ عليكم الحَجُّ، كَذَبَ عليكم العُمْرَةُ، كَذَبَ عليكمُ الجهاد. ثلاثة أسفار كَذَبْنَ عليكم». «وعنه رضيَ الله عنه أنَّ عَمْرو بن معد يكرب شكا إليه المَعَص، فقال : كَذَبَ عليك العَسَلُ. يريد العسلان» وقال الزمخشريُّ في شرح العبارة : «كَذَبَتْهُ نفسه إذا منته الأماني، وخيَّلتْ إليه من الآمال مالا يكادُ يكون. وذلك ما يرغِّبُ الرجلَ في الأمورِ ويبعثُه على التعرُّض لها» الفائق ٣/٢٥٢ والمَعَصُ التواءٌ في عَصَبِ الرِّجْلِ .

(١٩٩) الصاحبي ٥٨ ـ ٥٩ .

(٢٠٠) الصاحبي ٦٣ .

(٢٠١) الصاحبي ٦٤ .

قال : ولو جاءَنا جَميعُ ما قالوه لجَاءَ شِعْرٌ كثيرٌ وكلامٌ كَثِيرٌ. وأَحْرِ بهَذا القَوْلِ أنْ يكونَ صَحِيحاً[٢٠٢]».

ويُخَيَّلُ إلَيْنا أَنَّ ابنَ فارسٍ يساوِرُ قضيَّةً لا يريدُ أَنْ يصدِّقَها . لأَنَّها لا توافِقُ رأْيَه في نشأة اللغةِ وتطوُّرِها كلَّ الموافقةِ. ونعني بهذِهِ القضيةِ مرورَ اللغةِ العربيَّةِ بمراحِلَ من التطوُّرِ متتابعةٍ، نُسِخَتْ في أَثنائِها أَلْفاظٌ، وَوُضِعَتْ أَلْفاظٌ، وأَصْبحَ الاحتفاظُ بالمَنْسوخِ نافلةً لا طائلَ وراءها، بل كَلًّا يُبهظُ النَّقَلَة، ويثقُلُ عليهم . وما الفائدةُ من آلافِ المفرداتِ المتحدِّرةِ من لَهَجاتٍ بائدة؟

إنّ للحياةِ نواميسَها التي تَنْتَظِمُ النشاطَ الإنسانيَّ كُلَّه، وما اللغةُ إلَّا وَجْهٌ من وجوه النشاطِ الإنسانيِّ المتغيِّرَةِ. ولعَلَّ أَوْضَحَ ما يَدُلُّ على أنَّه لامَسَ هذهِ القَضِيَّةَ قولُه : «وقد كان لذلكَ كُلِّهِ ناسٌ يعْرفونه، وكذلكَ يَعْلَمونَ معنى ما نستغْرِبُه اليومَ نحن منْ قولنا (عُبْسُورٌ)[٢٠٣] في الناقةِ و(عَيْسَجُور)[٢٠٤] و(امرأةٌ ضِناكٌ)[٢٠٥] و(فرسٌ أشقُّ أمقُّ خِبَقٌّ)[٢٠٦] ذهب هذا كلُّه بذهابِ أَهْلِه، ولم يَبْقَ عندنا إلَّا الرسْمُ الذي نراه[٢٠٧]».

وهكذا رأى ابنُ فارس أنَّ هذا التُّراثَ من الغريبِ كان واضحاً في يومٍ من الأيَّام، ولدَى قوْمٍ من الأقوامِ، وأنَّ دَلالاتِ هذهِ الألفاظِ كانَتْ في أذهانِهم مُحدَّدةً تحديداً دقيقاً. ثم باد هؤلاءِ، وبَقِيَتْ هذه الأَلْفاظُ أشْباحاً بلا أَرْواح، ودفعتها عن ألسنة الناسِ ألفاظٌ أُخْرى. وجاءَ بعد ذلكَ اللغويُّونَ فحاروا في تفسيرها كما يحارُ علماء الآثارِ في تفسيرِ ما يحفظُ الزمانُ من دارسِ الحضارةِ فيضطرون إلى التفْسِيرِ على

(٢٠٢) الصاحبي ٥٨ .

(٢٠٣) العُبْسُور من النوق : السريعةُ. وقال الأزهريُّ : الصلبة» لسان العرب [عبسر] .

(٢٠٤) «العَيْسَجورُ : الناقةُ الصلبة، وقيل : السريعة القوية.» اللسان [عسجر] .

(٢٠٥) جاء في اللسان (ضنك) «وامرأة ضناكٌ : ثقيلةُ العَجُز ضخْمَة» .

(٢٠٦) جاء في اللسان (شق) : «وسمعت عُقْبَةَ بنَ رؤْبةَ يصفُ فرساً، فقال : أَشَقُّ أَمَقُّ خِبَقٌّ، فجعله كلَّه طولاً» .

(٢٠٧) الصاحبي ٦٥ - ٦٦ .

سبيل التَّخْمينِ لا اليقينِ .

وَمَنْ يقارنْ معانيَ ألفاظِ الزَّجْرِ التي ذَكَرْنَاها بعضَها ببعْضٍ يجدْ تشابهاً كبيراً بين هذه الألفاظِ، فيذهبُ به الظنُّ إلى أنَّ الذين وَضَّحُوا معانيها لم تكنْ واضِحَةً في أذهانِهم. وربما كان ابنُ فارس أقْرَبَهم إلى الصِّدْقِ لاعترافِهِ بغرابةِ الألفاظِ ونُبُوِّها عن القياسِ، غيرَ أنَّ هذه العلَّة تحتاجُ إلى تعْليلٍ. أفليس من الممكن أن يكونَ النبوُّ عن القياس وليدَ علَّةٍ أُخرى غيرِ ضَياعِ الأصول الثلاثيَّة ؟

وإذا جازَ لنا أنْ نَشْتَطَّ في التعليلِ، فقد يذهبُ بنا الظنُّ إلى أنَّ هذه الألفاظَ متحدِّرَةٌ من لَهَجاتٍ يمنيَّةٍ أو حِمْيَرِيَّةٍ قديمة، انتقلتْ مع هِجْرةِ القبائلِ من الجنوب إلى الشمال. ولَمَّا كان أكثرُها من ألفاظِ الإغراء والزَّجْرِ فقد شاعَتْ، وخالَطَتْ لهجة قريش وغيرَها من اللهجات العربيةِ. وإذا غَلَوْنا في التوهُّمِ زَعَمْنا أنَّها شرائدُ من لغاتٍ ساميَّةٍ أُخرى تقطَّعَتْ بها الأسبابُ والأنْسابُ، فتبنَّتْها العربيَّةُ. ومِمَّا يُثيرُ فينا هذا الزعمَ بناءُ بعْضِها على السكون كألفاظ اللغتين العبريّة والسريانيّة، واشتمالُها على ظلالٍ من وُجوهِ الشَّبه ببعض الألفاظِ العبرية .

جاء في تاج العروس : «العُدْ عُدَةُ : العَجَلَةُ والسُّرعَةُ . . . وعَدْ عَدْ : زَجْرٌ للبَغْل.» فالزجرُ مُقْتَرِنٌ بالسرعة، لأنَّ البَغْل الحَرُون يُزْجَرُ، فَيُسْرِعُ. وجاء في قاموس الدكتور رِبْحي كمال : « עִדּוּד عدودْ : تشجيعٌ، حضٌّ» أليس التشْجيعُ والحضُّ موصوليْ النَّسَبِ بالزَّجْر وبالسُّرعة؟» وقال ابن فارس : «وكقولهم في الزجر : (أَخِّرْ) و(هَابِ) و(عَدِّ) و(عاجِ)»[٢٠٨]. فالزجر بلفظة (عاجِ) يمكن ربطه بالفعل السرياني[٢٠٩] (عيغ) بمعنى تمتم ودمدم. والزجر بـ(هاب) شبيه باللفظة العبرية (הָבָה) هاڤا، ومعناها : هيّا، وهلّموا. وفيها حثٌّ وحضٌّ. وللزجر بكلمة (هَلاَ) التي ذكرها ابنُ فارس كلمة سريانية تقاربها، وهي (أَهِلْ)[٢٠٩]،

(٢٠٨) الصاحبي ٦٣ .

(٢٠٩) الألفاظ السريانيّة الواردةِ في هذه المقارنة اختارها الدكتور ميشيل نعمان مدرِّسُ اللغاتِ الساميّة في كليَّة الآداب بحمص .

ومعناها : احتقرَ، وسَخِرَ، فهل لنا أن نستنبط من هذه الألفاظِ المقتبسةِ من العبريّة والسريانيّةِ أنّها دخلت العربية، فتغيّر نطْقُها، وتطوّرت معانِيها، وأنَّ علماءَ اللغةِ وجدوها شارِدَةً بلا اشتقاق فَقَدَّروا معانيهَا على سبيل الظَّنِّ ؟

ـ ٢ ـ «والضربُ الثاني من غُموضِ الدلالةِ يعودُ إلى ارتباطِ الكلمةِ بحادثةٍ احتفظَتْ بها الكتُبِ المدوَّنة، ونَسِيها المتكلّمونَ. فاستعملوا اللفْظَ بمدلولهِ المتداوَل الحيِّ، وأغفلوا أصْلَه. عبَّرتِ العَرَبُ بقولِها : رفع فلانٌ عقيرَتَه عن الجَهْرِ بالصَّوْت. والعَقْرُ الذبْحُ أو القطع والعقيرُ والمعْقورُ الذَّبيح. فما الصِّلَةُ بين الدلالتين ؟

قال ابن فارس : «ويقولونَ : رفعَ عقيرتَه أي : صَوْته، وأصلُ ذلك أَنَّ رجلاً عُقِرَتْ رِجْلُه، فرفَعَها وجَعَل يَصيحُ بأعلى صَوْتهِ، فقيلَ بعْدُ لكلٍّ من رفع صَوْتَه : رفع عقيرَتَهُ»[٢١٠]

ومن المُمْكِنِ أَنْ نَحْمِلَ طائفةً من الأمثالِ على هذا المَحْمَلِ، فإنَّ دَلالة المَثَلِ لا تتَّضِحُ إلا بالقصة التي تقودُ إليه، وتُفْصِحُ عن مَغْزاه.

ومن هَذَا الضربِ ما جاء في قولِ ابن فارسٍ : «والذي أشْكَلَ لإيماءِ قائلهِ إلى خَبَرٍ لَمْ يُفْصِحْ به فَقوْلُ القائل : لم أفرّ يومَ عَيْنَيْنْ. ورُوَيْداً سَوْقَك بالقوارير»[٢١١].

وغموضُ الدلالة ـ أو إشكال اللفظ كما يقول ابنُ فارس ـ يعود إلى ارتباط الجملة الأولى بمعركة أحد، وصلةِ الثانية بسفر النبيّ عليه السلام. وتأويل الأولى كما أورده الزمخشريّ «أنَّ عبدَالرحمنِ بنَ عَوْفٍ عَرَّضَ بعثمان رَضيَ الله تعالى عنه، فقال له

(٢١٠) الصاحبي ١١٢. جاء في اللسان (عقر) «وقيل أصْلُه أن رجلاً عُقِرَتْ رجلُه، فوضع العقيرَةَ على الصحيحةِ، وبكى عليها بأعلى صَوْتِهِ، فقيل : رفعَ عقيرتَه، ثم كَثُرَ ذلك حتى صُيِّرَ الصوتُ بالغناء عقيرة. قال الجوهري : قيل لكلٍّ من رفع صوته عقيرة ولم يقيَّد بالغناء».

(٢١١) الصاحبي ٧٣.

عُثْمانُ : فَلِمَ تُعَيِّرُني بذَنْبٍ قد عَفَا الله عنه؟» .[٢١٢] . وتأويل الثانية كما ذكرهُ ابنُ حَجَر : «كان أَنْجَشَةُ يحدو بالنِّساء، وكان البَرَاءُ بنُ مالكٍ يحدو بالرجال فإذا اعتقبَ الإبِلَ قال النبيُّ ﷺ : يا أَنْجَشةُ رُوَيْدَك سَوْقَك بالقوارير»[٢١٣] .

ـ ٣ ـ والضربُ الثالثُ من الغُموضِ في الدّلالةِ التعبيرُ عن المعنى بضدِّه كالَمدْح بأسلوبِ القَدْحِ . فقد يُطْلِقُ العربيُّ كلمةً ظاهرُها السِّبابُ، وحقيقتُها الإعجابُ. قال ابنُ فارس : «فمن سننِ العرَب مخالفةُ ظاهِرِ اللفْظِ معناه، كقوْلِهم عنْدَ الَمدْح : قاتلَه الله ما أشعره !» فهم يقولون هٰذا، ولا يريدون وقوعَهُ. ومنه قولُ امرئِ القَيْسِ يَصِفُ رامياً :

فَـهْـو لا تَـنْـمي رَمِـيَّـتُـهُ　　　مـالَـهُ لا عُـدَّ من نَفَـرِهْ[٢١٤]

يقول : إذا عُدَّ نَفَرُهُ لم يُعَدَّ مَعَهُمْ. كأنَّه قال : قَتَله الله، أماتَه الله حتى لا يُعَدَّ. ومنه قولُهُمْ : هَوَتْ أمُّهُ، وهَبِلَتْهُ، وثَكِلَتْهُ . . . وهذا يكون عند التعجُّب من إصابة الرجل في رَمْيِه أو في فعْلٍ يفْعَلُه»[٢١٥] .

والعربُ قد تحمِّلُ العبارةَ دلالتيْن : دلالةَ الدعاءِ على المخاطَبْ، ودلالةَ الإعجابِ به، فممّا جاءَ في الإعجابِ وظاهِرُه لا يدلُّ عليه قولُهم : لا أبالَكَ. جاء في أخبارِ هشام بن عَبْدِ الملك أنه جلس لوفودِ القبائلِ ، وفيهم دِرْواسُ بنُ حبيبٍ، وهو غلامٌ له أربعَ عَشْرَةَ سنةً، فاقتحمته عينُ هِشام. ثم تكلَّم درواسٌ فأجاد، «فقال

---

(٢١٢) الفائق ٣/٤٣ .

(٢١٣) الإصابة ١/٦٨ رقم الترجمة ٢٥٩ .

(٢١٤) هو البيت السابع من قصيدة يصفُ بها صيّاداً من بني ثُعَل. رقم القصيدة في ديوانه (١٧) وجاء في التعليق على هذا البيت (الديوان ص ١٢٥). «قوله : فهو لا تنمي رميّته أي لا تنهضُ بالسهم وتغيبُ عنه، بل تسقط مكانها لإصابته مَقْتلها. يقال : نمت الرميَّةُ، وأنماها الرامي إذا مَضَت بالسَّهم فغابت عنه .. وقوله لا عُدَّ من نَفَره : دُعاءٌ عليه على وجه التعجُّب منه. كقول القائل للمُجيد المحسن : أخزاهُ الله، وقاتلَه الله» .

(٢١٥) الصاحبي ٣٢٤ .

هشام: انشُرْ لا أبالك. وأعْجَبَه كلامُه»[٢١٦].

ـ ٤ ـ والضربُ الرابعُ من غُموضِ الدلالة ما وَجَدَهُ ابنُ فارس في أسْماءِ الزمانِ من تراخٍ وتطاوُلٍ، ومن سَعَةٍ وضيق كألفاظِ الدَّهْر، والحقْبَةِ، والحين، والأوانِ. ولعلَّ الذي نَبَّهَهُ على ذلك اشتغاله بالأَنْواء، وتأليفُه في تقسيم السَّنةِ إلى شُهور، والشهر إلى أيَّام، واليوم إلى ساعات. كرسالته التي بلغنا اسمها، ولم يبلغنا نصُّها. وهي (ترتيب الساعات).

لقد دفع التمرُّسُ بهذه الموضوعات شيخنا إلى التساؤل عن دلالات ظروفٍ غير محدَّدَةٍ وأزمنة لم تُضْبَطْ آمادُها، فقال: «ومن المُشْتَبِه الذي لا يقالُ فيه اليومَ إلا بالتقريبِ والاحتمال ـ وما هو بغريب اللفظ لكنَّ الوقوفَ على كُنْهِهِ مُعْتاصٌ ـ قولُنا: الحينُ والزمانُ والدهرُ والأوانُ. إذا قال القائلُ، أو حلَف الحالفُ: والله لا كلَّمته حيناً، ولا كلَّمتُه زماناً أو دَهْراً. وكذلك قولُنا: بِضْع سنينَ مشتبهٌ. وأكثرُ هذا مشْكلٌ لا يُقْصَرُ بشيءٍ منه على حدٍّ معلومٍ»[٢١٧].

ويغلبُ على ظنِّنا أن الغُموضَ في دلالاتِ هذه الكلماتِ أَصْلٌ فيها، وأنَّ العَرَبَ لم تكُنْ عاجزةً عن التحديدِ، بل كانت راغبةً فيه حيناً، وراغبة عنه حيناً آخر. فقد حدَّدت الأزمنةَ بالسنة والشهر واليوم تحديداً دقيقاً لتَعْلَم عَدَد السنينَ والحساب، وحدَّدتْها تحديداً غير دقيق، فقالتْ على سبيل المثال: «ما أقام عنده إلا فواق ناقة»[٢١٨]. ورغبت عن التحديد فأطلقتْ عِنانَ الزمان، أو حكَّمتْ فيه المتكلِّمَ، يقبضُه ويبسُطُه كما يروق له، ليكون فيه متنفَّسٌ وراحة.

ثُمَّ جاء علماءُ اللغة، فأَبَوْا إلا التحديدَ، فاختلفوا، وكان اختلافُهم شديداً. فالدَّهر في المجمل «الزمانُ» وفي اللسان «الأمد الممدودُ، وقيل: الدهرُ أَلْفُ سنة»

---

(٢١٦) قصص العرب ٢/٢٧١ عن لُباب الآدابِ لابن مُنْقِذ ٣٥٣.

(٢١٧) الصاحبي ٦٤.

(٢١٨) المقاييس ٤/٤٦١.

وفي الصحاح «ويقال : الدَّهْرُ الأَبَدْ» وفي تاج العروس «وقيل : الدهرُ الزمن قلَّ أوْ كَثُر، وهما واحد . . وقد عارضه خالدُ بنُ يزيدَ، وخطَّأه في قولِهِ : الزمانُ والدَّهْرُ واحدٌ. وقال : يكون الزمانُ شهرين إلى ستة أشهر، والدهرُ لا ينقطع» .

واختلفوا في تحديد الحُقْبِ. جاء في المقاييسِ : «والحُقْبُ ثمانونَ عاماً والجمع أحْقابٌ» وجاء في اللسان : «والحُقْبُ بالضمِّ ثمانون سنة، وقيل أكْثر» وجاء في تاج العروس : «والحُقْبُ الدَّهْرُ، والحُقْب السَّنَةُ أو السّنونَ». وهكذا اختلفت دلالةُ الكلمة من سنة إلى ثمانينَ إلى قيامِ السَّاعة. ولعلَّ أحْسَنَ ما ورَدَ في هذا الباب كلمةٌ نَقَلَها تاجُ العروس عن الشافعيِّ جاء فيها : «ونحن لا نعلمُ للحِينِ غايةً، وكذلك زمانٌ ودهْرٌ وأحقاب». ونَبَّهَ سيبويه على الغَرَضِ البلاغيِّ في غموضِ الدلالةِ، فقال : «تقولُ في الدهر : سِيرَ عليه الدَّهْرُ وإنّما تَعْني بَعْضَ الدهر ولكنَّه يُكَثَّر، كما يقول الرجل، جاءني أهلُ الدنيا، وعسى ألا يكون جاءَهُ إلا خَمْسةٌ، فاستكثرهم»[219] فكأنَّ غُموضَ هذه الظُّروف والأَسماء مقصود لا مرفوض، وكأن الرغْبَة في تحْديدِ الأزمنة ضرْبٌ من العَبَثِ باللغة .

ـ ٥ ـ والضربُ الخامِسُ من الغموض في الدلالة ما كان ناشئاً عن الاختصار الشديد في العبارة، فيأتي الكلامُ كما يقول ابن فارس : «وجيزاً في نفسه غيرَ مبسوط»[220] .

ومن أمثلته : «والذي أشكل لوجازة لفظِهِ قولُهم[221] :

الغَمَراتُ ثُمَّ يَنْجَلينا[222]»

ذكر المفضل بن سلمة هذا البيت بين ستَّةِ أبيات ومهَّد له بقوله : «أولّ من

(٢١٩) كتاب سيبويه ١/٢١٨ (طبعة بولاق ١/١١١) .

(٢٢٠) الصاحبي ٧٠ .

(٢٢١) البيتُ واحدٌ من ستة أبياتٍ نسبها المفضّل بنُ سلمة إلى الأغلب العجليّ. ورَوَى الغمراتِ بكسر التاء .

(٢٢٢) الفاخر للمفضل بن سلمة ـ تح : عبدالعليم الطحاوي ص : ٣١٨ .

قال ذلك الأَغْلَبُ العِجْليُّ يذكر وقْعَهَ ذي قار[223]». وقال الميدانيُّ في تَوْضيحه «كأنَّه قال: هي الغَمَرات، أو القصَّةُ الغمراتُ ثُمَّ تنجلي[224] وقال الزمخشريُّ: «غمراتٌ ثم ينجلينا... يُضْرَبُ في الصَّبْر على الشِّدَّةِ رجاءَ انكشافِها[225]». إنَّ الخلاف في رواية البيْتِ وفي تفسيرهِ دليلٌ على غموضِ الدلالة فيه.

ويمكنُ أنْ نُلْحِقَ هذا الضربَ بالضربِ الثاني الذي ذكرْنا قبلُ أنَّ الأمثال تَنْدَرِجُ فيه، غيْرَ أنَّ ابنَ فارس كَلِفٌ بالتقسيمِ وبتكثيرِ الأنواعِ التي تُرَدُّ عند التحقيق الى نوعٍ واحد، كقوله: «وفي كتاب الله جلَّ ثناؤه مَا لا يُعْلَمُ معناه إلاّ بمعرفة قصَّته[226]» كأنه يجْعلُ ما جاءَ مِنْهُ في الشّعْر ضرباً، وما جاءَ في الأمثالِ ضرْباً ثانياً، وما جاء في آي الذكر الحكيمِ ضرباً ثالثا.

نخلُصُ مِمَّا عَرَضْنا إلى أنَّ ابنَ فارس أدْرك ما في الألْفاظِ من غُموضٍ في الدلالة، وعلَّل هذا الغُموضَ بمجموعَةٍ من العِلل. فما رأيُ الدارسين المُحْدَثين في هذا الموضوع؟

درجتِ طائفةَ من الدراساتِ الحديثةِ على أنْ تجعلَ لغةَ الطفل مُنْطَلقاً للبحث في موضوعاتٍ كثيرة من البحوثِ اللغوية. وَرأَتْ هذه الدراساتُ أنَّ الطفلَ يَظَلُّ فترةً طويلةً في صِراعٍ مع الدلالاتِ التي تُغَلّفُها سُحبُ الغموضِ، أو تُزَعْزِعُها رياحُ التغيُّرِ قَبْلَ أنْ تتمثَّل في ذِهْنهِ على صُوَرِها الواضِحَةِ. قال الدكتورُ إبراهيم انيس:

«ولكنَّ الطفلَ فيما يتعلّق بالدلالاتِ يظلُّ يتعثَّرُ فيها طولَ حياته، ويختلفُ فهْمُه لها مَرْحلةً بعْدَ أخرى. فهي تضيقُ حيناً، وتتّسعُ حيناً آخرَ، وتتجدَّدُ وتتنوَّعُ، وتنمو مع الزمنِ، فلا يكادُ يُسيْطِرُ على بْعضها بعدَ سنّ معيَّنةٍ حتّى يصادِفَه سيلٌ جارفٌ منها،

---

(223) الصاحبي 74.
(224) مجمع الأمثال للميداني تح: محمد محيي الدين عبدالحميد 2/58.
(225) المستقصى للزمخشري 2/178.
(226) الصاحبي 73.

يستأنفُ الصراعَ مَعَها، فنحنُ نقضي كُلَّ حياتِنا في صراعٍ مع تلك الدلالاتِ[٢٢٧]».

ولا يقتصر الغمُوضُ على الصغارِ، بل يستمرُّ حتى يطْغَي على الكبارِ. فلو حاورْتَ الناس في موضوعٍ مِنِ الموضوعاتِ لوجدْتَ دلالاتِ الألفاظِ مُضْطربةً غائمةً في أذْهانِهمْ، ولألجأتكَ المحاورةُ إلى استفتاءِ المعجمات. قال الدكتورُ جميل صليبا: «إنَّ تحديدَمعاني الألفاظِ يُسَهِّل على الناس التفاهُمَ فيما بينهم، فلا يتكلَّمون بما لا يَعْلَمون، ولا يُمارُون فيما لم يتَّضِحْ لهم من المعاني»[٢٢٨] وهو يردِّدُ بهذا القَوْلِ صدَى ابنِ فارس الذي نصَّ في غيرِموضعٍ من مؤلَّفاته على أنَّ البشرَ - حاشا الأنبياءَ - مجبولونَ على الخطأ، لا يعْصِمُهمْ منه عاصم إلّا العلمُّ، وندب المشتغلين باللغة الى تقويم العِوَجِ، وتصحيح الغَلَطِ، فقالَ: «وكانَ سائرُ البشرِ بَعْدَ الأنبياءِ عليهمُ السلامُ أَخْيافاً، فشقيٌّ وسعيدٌ، وعالمٌ وجاهلٌ، ومُحقٌ ومُبْطلٌ، ومخطئٌ ومصيِّب إلى غيرِ ذلك من الأمورِ المتضادَّةِ. فلو لم يكنْ جَهْلٌ لم يُعْرَف علمٌ، ولو لم يكن خَطَأٌ لم يُعْرَفْ صوابٌ، لأن الأشياءَ تعرفُ بأضدادِها[٢٢٩]».

وَهَبْنا عَلِمْنا ولم نجْهَلْ، فهل نحنُ سواءٌ في فَهْمِ الدلالاتِ؟ رأى الدكتور إبراهيم أنيس أنَّ وضوحَ الدلالةِ نِسْبيٌّ، وأنّه يُقاسُ بدرجةِ العِلْم التي يبلُغها المتمّرسون باللغةِ، فالمرء «يقنعُ بما يَشيعُ بينَ الناس من فَهْمٍ قاصرٍ للدلالاتِ، ويظلُّ يتعاملُ بها مَعَهُمْ حتى تتاحَ له فرصٌ من العِلْمِ، يُدْرِكُ بْعَدها أنَّ فَهْمَه لتلك الدلالاتِ كانَ غَيْرَ دقيق[٢٣٠]».

وتختلفُ الدِّقةُ في الفَهْمِ من الجاهلِ إلى المتعلّم، ومن المتعلّمِ إلى عالمِ اللغةِ إلى العالمِ المتخصِّصِ في عِلْمٍ من العلومِ. قال الدكتورُ إبراهيم أَنيس: «وتقنعُ

(٢٢٧) دلالة الألفاظ ٩٦.

(٢٢٨) مقدمة المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا.

(٢٢٩) ذمُّ الخَطَأ في الشعر لأحمد بن فارس ص ٥٤.

(٢٣٠) دلالة الألفاظ ١٠٣.

كلُّ لغة بذلك الفَهْمِ التقريبيِّ، ويقنع معَها اللغويُّ عادةً بما يشيعُ بين الناس من دلالاتٍ قاصرةٍ، فيضعُ معْجَمَه، ويفسِّرُ ألفاظه على قَدْرِ فهْمِ جُمْهور الناسِ لها، لا على قَدْرِ فَهْمِ العُلَماءِ المتخصِّصينَ، تاركاً تلك الدلالاتِ الدقيقةَ للمعاجمِ العِلْميةِ، وكُتُب المصطلحات[٢٣١]».

فهل يعني ذلك أنَّ الأمْرَ مردودٌ إلى تفاوتِ الناس فيما يُدْركون من دلالاتِ الألفاظ، أي : إلى كونِ البشرِ عالماً وجاهلاً، ومخطئا ومصيباً كما يقول ابنُ فارس، أو إلى اختلافِ حظوظهم من الثقافة العامَّةِ والتخصُّصِ في علمٍ واحدٍ كما يرى إبراهيم أنيس؟ أليْسَ في الألفاظ سرٌّ يحمِّلُها بعضَ التَّبِعَةِ؟ ألا تؤثِّر فيها عواملُ تُطَوِّرُ معانيَها من دِلالةٍ إلى دلالةٍ وما مظاهرُ هذا التطوُّر؟

ط ـ تطور الدلالة : (عوامل هذا التطور ومقارنة آراء ابن فارس بآراء بعض الباحثين المحدثين)

لمّا كانتِ اللغةُ مرآةَ الحياةِ، والتَّرْجُمانَ المعبِّرَ عمَّا فيها من وُجوهِ النشاطِ الفكريِّ والسياسيِّ والاجتماعيِّ فإنَّ كلَّ تطوُّرٍ يصيبُ النشاطَ الإنسانيَّ يتْركُ آثارَه في اللغةِ، ويقتضي تغيُّرًا في دلالاتِ الألفاظِ لتغدوَ قادرةً على تمثُّلِ التطوُّرِ وترجمتِهِ. وقد تتبَّع ابنُ فارسٍ مظاهرَ هذا التغيُّر، وأحصاها فاجتمع له ما يلي :

١ ـ تعميمُ الدَّلالةِ الخاصَّة : ولا يتمُّ التعميمُ إلاّ ببُطْءٍ وتَدَرُّجٍ، لأنّ توسيعَ أُفُقِ الدلالةِ يحتاجُ إلى شيوعِ المعْنى وتداوُلِهِ ورسوخِهِ في أَذْهانِ المتكلِّمين باللغة. فكلمة (القَوْم) كانت تدلُّ على الرجال ثم اتَّسع معناها فشملَ الرجالَ والنساءَ. والدليلُ على ذلك أنَّ القرآن ميَّزَ الرجالَ من النِّساءِ بقوله : ﴿لا يسخرْ قومٌ من قومٍ عسى أنْ يكونوا خيراً منهم، ولا نساءٌ من نساءٍ عسى أنْ يكُنَّ خَيْراً منهنّ﴾[٢٣٢] ولو

---

(٢٣١) دلالة الألفاظ ١٠٣ .

(٢٣٢) سورة الحجرات ١١ .

كانتِ النساءُ بعْضَ القوم ما خصَّهنَّ القرآنُ الكريم بعبارةٍ معطوفة على عبارةِ الرجالِ . ثم اتَّسعَ مدلولُ الكَلِمَةِ فشمل الرجالَ والنساء . قال ابن فارس : «ذهب أكثرُ أهْلِ اللغةِ إلى أنَّ القَوْمَ للرجالِ دونَ النساءِ ، فسمعت عليَّ بنَ إبراهيمَ يقولُ : سمعتُ ثَعْلَباً يقول : امرؤٌ وامرآن وقومٌ . وأمرأة وامرأتان ونِسْوة . القوم للرجال دون النساء ، ثم يخالِطُهم النساء ، فقال : هؤلاءِ القومُ قومُ فلان . ولا يجوزُ للنساء ليس فيهن رجل : هؤلاء قوم فلان ، ولكن يقول : هؤلاءِ من قوْمِ فلانٍ ، لأنَّ قوْمَه رجالٌ والنساءُ منهم[٢٣٣]» .

ولم يقْنَع ابنُ فارس ـ وهو ربيبُ الاشتقاقِ ـ من التَّعْليل بكلامِ ثَعْلب ، بل مَضَى يَلْتَمِسُ في الاشتقاق التعليل الذي يُرْضيه . ولعّله تذكَّر قوْلَه تعالى ﴿الرجال قوّامونَ على النِّساء﴾[٢٣٤] فاشتقّ القوْمَ من القِيامَ بالأمْرِ ، وجعَلَ هذه العلَّة سببَ الدلالةِ القديمة الضيّقة لكلمة قوم . فقال : «إنَّما سُمِّيَ الرجالُ دونَ النساءِ قوماً لأنَّهم يقومونَ في الأمورِ عنْدَ الشدائدِ . يقال قائمٌ وقَوْمٌ كما يقال : زائرٌ وزَوْرٌ ، وصائمٌ وصوْمٌ ، ونائمٌ ونوْمٌ»[٢٣٥] ثُم مضَى يقارنُ القوْمَ بالنَّفَر ، ويعلِّل تَسْمية الرجال بالنَّفَرِ ، فقال : «ومثلهُ النَّفَرُ ، لأنَّهم ينفرونَ مَعَ الرجل إذا استنفَرَهم قال امروءُ القيس[٢٣٦] .

فهو لا تَنْمِي رَمِيَّتُهُ ... مالَهُ لا عُدَّ منْ نَفَرِهْ[٢٣٧]»

ويبدو أنَّ كلمةَ القَوْمِ ازدادتِ اتّساعا بعدَ ابنِ فارس حتّى أصْبَحَتْ في العصر الحديث تقارب لَفْظَ الأمَّة أو تُرادِفُه . قال الدكتور جميل صليبا : «القومُ في اللغة الجماعةُ من الناس تَجْمعهُم جامعةٌ يقومونَ لها . والقومُ في الاصطلاحِ : الجماعةُ من الناسِ تؤلِّفُ بينهم وحْدَةُ اللغة والتقاليدُ الاجتماعيةُ ، وأصولُ الثقافة ، وأسبابُ

---

(٢٣٣) الصاحبي ٣٠٥ .

(٢٣٤) سورة النساء ٣٤ .

(٢٣٥) الصاحبي ٣٠٥ .

(٢٣٦) ورد بيت امرىءِ القيْس قبلَ بضعْ صفَحات .

(٢٣٧) الصاحبي ٣٠٥ .

المصَالح المشتركة، ويُرادفهُ لفظُ الأمة»[238].

ومِمّا تحسُن الإشارةُ إليه أنَّ انْتِقَالَ الدلالةِ من أفقٍ إلى أُفُقٍ يُنْسي أصحابَ اللغة حتى المتخصِّصين منهم الأُفُقَ الضيّقَ الذي انطلقت منه الكلمةُ. فأستاذُنا الدكتورُ جميل صليبا لم يذْكُرْ أنَّ القومَ الرجالُ في الأصل، بَلْ بدأ من الأَفُق الثاني، فاسْتَعمل المعنى اللُّغويَّ على أَساسِ أنَّ القومَ الجماعةُ أو القبيلةُ، ثمَّ انْتَقل بها إلى أُفُقِ الأمّةِ.

ومن تعميمِ الخاصِّ تحويلُ كلمتيْ الوِرْدِ والقَرَبِ من طَلَبِ الماءِ وقَصْدِه إلى طَلَب كلِّ شيْءٍ وقَصْدِهِ. قال ابنُ فارسٍ: «كان الأصمعيُّ يقول: أصْلُ الوِرْدِ إتْيانُ الماءِ، ثم صار إتيانُ كلّ شيءٍ وِرْداً، والقَرَبُ طَلَبُ الماء، ثمَّ صار يقال ذلك لكلِّ طلَبٍ، فيقال: هو يَقْرُب كذا، أي: يطلبُه، ولا تَقْرَبْ كذا»[239].

ثم جاءت بعض الدراساتِ الحديثةِ، فأيَّدَت رأيَ ابنِ فارسٍ في تعميم الدلالةِ، واعْتَرضَ بعضُها على أمثلةِ ابنِ فارسٍ، واقترح المثال التاليَ: «وكان الأجدرُ أنْ يعود ابنُ فارس إلى معنى القَصْد والطَّلَبِ في التيمُّمِ، ويُحَلّلَ مادَّة (يَمَم) التي تعني في الأصُول الساميّة: البَحْر، النَّهَر، الغديرَ والماءَ عامَّة. ففي العِبْرِيَّةِ(יָם يَمْ) البحر، وصيغة (מַיִם مايِمْ: الماء). وفي السريانية كذلك (ܝܡܐ بحر، نهر، غدير، وܡܝܐ: ماء) وإذا ما راجَعْنا الحصيلةَ اللغويةَ ممَّثلةً بالقاموسِ المحيط نجد تردُّدَ الأصْل اللغوي (ي م) دلالةً على البحر عامَّةً، وعلى مواضِعَ عدَّةٍ في الجزيرة العربيَّةِ: يم: ماء بنجد، واليمامةُ: بلاد الجو في وسط الشرق عن مكّة... ومن ثَمَّ يكون التيمُّمُ هو طلبَ الماءِ والسفرِ إليه. وبذلك عُمِّم المعنى، فغدت الدلالة شاملةً كلَّ قَصْد»[240].

واذا استفتْينا دراسةً أخرى أفتَتْ بما ذهبَ إليه ابنُ فارس، فقد لاحظ الدكتور

---

(238) المعجم الفلسفي 2/205.

(239) الصاحبي 112.

(240) الجوانب الدلاليّة في نقد الشعرِ، للدكتور فائز الداية ص 215.

إبراهيم أنيس انتقالَ بعضِ الألفاظِ من الدلالةِ الخاصَّةِ إلى الدلالةِ العامَّة، فقال : «ومن هذا التَّعميمِ أيضاً تحويلُ الأعلامِ إلى صفات، فالعَلَمُ (قَيْصَرُ) قد يُطْلَقُ ويُرادُ منه العظيمُ الطاغيةُ، و(نَيْرُوْنُ) الظالم أو المجنون، و(حاتم) الكريمُ المِضْياف، و(عرقوب) للمخادعِ القليلِ الوفاء»(٢٤١). وعلَّل تعميمَ الدلالة تعليلاً نفسيًّا، وهو أنَّ الناس يَرْغبُون في إراحةِ أذْهانِهِمْ من التماسِ الدقَّة في التعبير، فهم لذلك لا يكادُون يَحْرِصون على الدلالة الدقيقة المحدّدة «وهم لذلك قد ينتقلون بالدلالةِ الخَاصة إلى الدلالةِ العامّة إيثاراً للتيسير على أنفسهم»(٢٤٢).

٢ ـ تخصيص الدلالة العامَّة : في اللغةِ أَلْفاظٌ تضيقُ بعد سَعَة، فتنتقلُ دلالتُها من العامّ إلى الخاص، ويساعد على ذلك تنظيمُ الحياةِ، وسَنُّ القواعدِ، وَوَضْعُ التشريعاتِ الضابطة.

فقد كان الحَجُّ يعني الزِّيارَة، ثُمَّ جعَلَ الإسلامُ للحَجِّ شعائرَ ومناسِكَ معلومة. وخَصَّهُ بزيارةِ البيْتِ الحرامِ في زمانٍ معيَّنٍ من العامِ. قال ابنُ فارسٍ : «الحاء والجيمُ أصول أربعة، فالأول القصد، وكل قصد حج. قال :

وأَشْهَدُ من عَوْفٍ حلولاً كثيـرةً ... يَحُجُّون سِبَّ الزِّبْرِقانِ المُزَعْفَرا(٢٤٣)

ثم اختصَّ بهذا الاسمِ القَصْدُ إلى البَيْتِ الحرامِ للنُّسُكِ. والحَجِيجُ : الحاجُّ(٢٤٤) ولمَّا كان الحجُّ مرةً في العامِ فقد انتقلَ هذا المَعْنى بعْدَ تخْصيصهِ من حَجٍّ

---

(٢٤١) دلالة الألفاظ ١٥٥ .

(٢٤٢) دلالة الألفاظ ١٥٥ .

(٢٤٣) البيت للمخبَّلِ السعديِّ. رواه الجوهريُّ في الصحاح (سب) وورد في اللسان (سب) وقبله :

أَلَمْ تَعْلَمي يـا أم عَمْـرَة أنـني ... تَخَاطَـأني رَيْـبُ الـزمـانِ لأَكْبَـرا

وجاء في اللسان : «السِّبّ : الثَّوْبُ الرقيقُ .. والحلول : الأحياء المجتمعةُ ... ومعنى يَحُجُّون : يطلبون الاختلاف إليه لينظروه» وورد البيتُ في تاج العروس (سب) وجاء في التعليق عليه : «يريدُ عمامته، وكانت سادةُ العرب تصبغ عمائمَها بالزعْفَران».

(٢٤٤) المقاييس ٢/ ٢٩ .

بيت الله الحرام إلى دلالةٍ عامّة. قال ابنُ فارسٍ : «والأصْل الآخَرُ الحِجَّةُ وهي السَّنَة. وقد يُمْكنُ أنْ يُجْمَع هذا إلى الأصل الأوَّلِ ، لأنَّ الحَّج في السنة لا يكونُ إلاّ مَرّةً واحدةً. فكأنَّ العام سُمِّيَ بما فيه من الحجِّ حِجَّةً[٢٤٥]».

وهكذا انتقلتْ الكلمةُ من العُمومِ إلى الخصوصِ ، إذْ تحوَّلت كَلِمةُ (الحجِّ) من الدلالة على الزيارةِ إلى الدلالة على أداءِ فريضةٍ خاصَّةٍ بزيارة مَوْضعٍ خاصٍّ . ثّم تحوَّلَتْ من الخصوص إلى العُموم إذْ أُطْلقَتِ الحجَّةُ التي تقعُ في زمنٍ قصيرٍ من السَّنَةِ على السَّنَةِ كلها.

والصَّلاةُ في الأصْلِ الدُّعاءُ أيُّ دُعاءٍ. ثم ضاقَتْ دلالةُ الصَّلاةِ، فاقتَصرتْ على الدُّعاء يتعبَّدُ به المُؤْمِنُ رَبَّهُ وَفْقَ أصولٍ متَّبعةٍ، وحدودٍ مرْسومة من قيامٍ وركوعٍ وسجود. قال ابن فارس في مادة (صلي) : «وأمّا الثاني فالصَّلاةُ، وهي الدُّعاء. وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : (إذا دُعِيَ أحدُكم إلى طعامٍ فلْيُجِبْ، فإنْ كانَ مفْطِراً فليأكُلْ، وإن كانَ صائماً فليصلّ)[٢٤٦] أي : فلْيَدْعُ لهم بالخير والبَركة. قال الأعشى :[٢٤٧]

تَقولُ بِنْتي وقد قَرَبْتُ مُرْتَحلاً ... يا ربِّ جَنِّبْ ابي الأَوْصابَ والوَجَعَا
عليكِ مثلُ الذي صَلَّيْتِ فَاغْتَمِضي ... نوْمًا، فإنَّ لِجَنْبِ الْمرءِ مضْطَّجَعا

وقال في صفةِ الخَمْر :[٢٤٨]

وقابَلَها الرِّيحُ في دَنِّها ... وصلَّى على دنِّها وارْتَسَمْ[٢٤٩]

فقد بقيَ معنى الصَّلاةِ الدعاءَ في العَصْرِ الجاهليِّ، وفي مطلع العصر

(٢٤٥) المقاييس ٢/٣١ .

(٢٤٦) وردَ الحديثُ في مُختَصر شرْحِ الجامع الصغير للمناويّ ١/٤٠ عن أبي هريرة. بالنصّ الذي رواه ابنُ فارس .

(٢٤٧) البيتان من قصيدةٍ للأعشى في مدحِ هَوْذَةَ بنِ عليّ الحنفيّ. وهما البيتان التاسعُ والثاني عشرَ. انظر ديوان الأعشى الكبير ص٧٤ .

(٢٤٨) البيت للأعشى، وهو البيت الحادي عشرَ من قصيدةٍ مدح بها الشاعر قَيْسَ بنَ معد يكرب انظر ديوان الأعشى الكبير ص٣٥ .

(٢٤٩) المقاييس ٣/٣٠٠ .

الإسلاميّ انتقل معْنى الصلاة من الدُّعاء العامِّ إلى العبادَةِ المعروفة، فمَحا الثاني الأوَّلَ أوكادَ. ولم يبقَ بعد ذلك في الذّهن من معنى الصَّلاةِ العامِّ غيرُ مَعْنى الصَّلاةِ الخاصّ. قال ابنُ فارس: «والصَّلاةُ هي التي جاءَ بها الشرعُ من الرُّكوعِ والسُّجودِ وسائرِ حدودِ الصلاة»[٢٥٠].

ولم تخالف نتائجُ بعض الدّراساتِ الحديثة آراءَ ابنِ فارسٍ بل وافقته كلَّ الموافقة، إذ لاحظ الدكتورُ إبراهيمُ أنيس انتقال الدلالةِ من العموم إلى الخصوص في الفصيح والعاميِّ على السواء، فقال: «وتخصَّصتْ كلمة (الحريم)، فبَعْدَ أنْ كانَتْ تُطْلَق على كل مُحَرَّمٍ لا يمسُّ أصْبَحَتْ الآن تطلق على النِّساء»[٢٥١] وَعلَّل تَخْصِيصَ الدلالةِ تعليلاً عَقْلِيّاً، وهو الهَرَبُ من المفاهيمِ الكلّيّة المجرَّدَةِ إلى الأشياءِ القريبة من الحواسِّ، فقال: «والناسُ في حياتِهم العامَّة ينفرونَ عادةً من تلك الكلّياتِ التي لا وجودَ لها إلا في الأذْهانِ، ويؤثرون الدلالات الخاصَّة التي تعيشُ مَعَهم فيرَوْنَها ويَسْمَعونُها»[٢٥٢].

ـ ٣ ـ الانتقالُ بالمُجَاوَرةِ أو السبب: قد ينقلُ التطوُّرُ معْنى الكلمةِ إلى الدلالةِ على ما يجاوِرُها أو ما ينتُجُ عنها. ويصنِّفُ علماءُ البلاغَةِ هذا الشَّكْلَ من أشكالِ الانتقال بين ضروب المَجازِ المُرْسَلِ. قال ابنُ فارس: «السين والميمُ والواو أَصْلٌ يَدُلُّ على العُلوِّ، يقال: سَمَوْتَ إذا عَلَوْتَ... والعربُ تسمِّي السحابَ سماءً والمطرَ سماء، فإذا أريد به المطر جمع على سُمّي والسماءة الشخص والسماء سقف البيت. وكل عال مطل سماء، حتّى يقال لِظَهْرِ الفرسِ سماء، ويتّسعون حتى يُسَمُّوا النباتَ سماءً. قال:

إذا نَزَلَ السماءُ بأرْضِ قَوْمٍ ... رَعَيْناهُ وإنْ كانوا غِضابا[٢٥٣]

---

(٢٥٠) المقاييس ٣/٣٠٠.

(٢٥١) دلالة الألفاظ ١٥٤.

(٢٥٢) دلالة الألفاظ ١٥٣.

(٢٥٣) البيت لمعاويةَ بنِ مالك الملقّب بمعوِّد الحكماء. وهو البيتُ الثالث والعشرون من بائيته التي رويت في المفضّليات. وروايته فيها «إذا نَزَل السحاب....» ص٣٥٩ ورواه المرزبانيُّ في مُعْجَمِ الشعراء ٣١٠ «إذا نزل الغَمامُ بدارِ...» ورواه اللسان (سما) «إذا سقط السماء» ونسبة ابن رشيق في العمد ١/٢٦٦ إلى جرير، ولم أجده في ديوانِه. وذكرهُ ابنُ رشيق شاهدا على المجاز، فقال: «أراد المطر لقُرْبِه من السماءِ، ويجوزُ أن تريد بالسماءِ السحابَ، لأن كلَّ ما أظلّك فهو سماء».

ويقولون : ما زلنا نَطَأُ السماءَ حتى أتيناكم، يريدون المطر»[٢٥٤] .

وعقدَ ابنُ فارسٍ لهذه الظاهرةِ فصلاً في الصاحبيّ عنوانُه (باب الأسماء التي تُسمَّى بها الأشخاصُ على المجاورةِ والسَّبَبِ)[٢٥٥] ناقش فيه تَطَوُّرَ كلمةِ (التيمم) من القَصْدِ إلى مَسْحِ اليدين والوجه بالتراب، وكلمات أخرى من هذا القبيل، جاء فيه : «قال علماؤنا : العَرَبُ تُسمِّي الشيءَ باسمِ الشَّيْءِ إذا كانَ مُجاوراً له، أو كانَ منه بسببٍ، وذلك قولُهم (التيمُّم) لِمَسْحِ الوَجْهِ من الصعيدِ، وإنما التيمُّمُ الطَّلَب والقصْدُ. يقال : تيمَّمْتُك وتَأَمَّمْتُكَ أي : تعمَّدْتُكَ»[٢٥٦] .

وجاء فيه : «وربَّما سمَّوا الشَّحْمَ نَدًى، لأنَّ الشَّحْمَ عن النَّبْتِ، والنَّبْتُ عن النَّدى قال ابنُ أحمر[٢٥٧] :

كَثْوِرِ العذَابِ الفَرْدِ يَضْرِبُه النَّدَى تَعلَّى النَّدَى في مَتْنِهِ وتَحَدَّرا»[٢٥٨]

وَمَنْ يستعرضِ الأشياءَ التي قارضت الماءَ الدلالةَ يَجِدْها كثيرةً مختلفةً. أمّا كَثْرَتُها فلأن الماء القليل في الصحراءِ جعل العَربَ يربطونَ بِهِ حياتَهم ولُغَتَهم، وأمّا اخْتلافُها فَلأَنَّ هذه الأشياءَ تَضْرِبُ إلى الماءِ بنَسَبٍ بعيدٍ أوْ قريبٍ كالشَّحْمِ والأنْعامِ والنَّباتِ والثِّيابِ والنَّفْسِ. وقد كَثُرَ ذلك في الشِّعْرِ وفي القرآنِ الكريم. قال ابنُ فارسٍ : «ومنْ هذا البابِ قولُ القائلِ[٢٥٩] :

---

(٢٥٤) المقاييس (سمو) ٣/٩٨ .

(٢٥٥) الصاحبي ١١٠ .

(٢٥٦) الصاحبي ١١٠ .

(٢٥٧) ورد البيت في صحاحِ الجوهريّ (عدب) ١/١٧٧ وجاء فيه «العَدَابُ بالفتح : ما استرَقَّ مِن الرمْلِ». وورد في اللسان (عدب) و(ندى) وجاء في التعليق عليه : «أراد بالندى الأوّل الغيْثَ والمطرَ. وبالنَّدى الثاني الشحم». وعلق عليه الزبيديُّ في تاجِ العروسِ : «وسمعَ شَيْخُنا عن شيخه : لَبَّدَهُ الندى بدَلَ يضْرِبهُ الندى» .

(٢٥٨) الصاحبي ١١٠ .

(٢٥٩) البيت لزيادةَ بنِ زَيْد. رواهُ صاحبُ الأغاني مع أربعة أبياتٍ أُخْرى من مشْطورِ الرَّجز. وقال في خبره : «إن حوْطَ بن خشرم أخا هُدْبةَ راهنَ زيادةَ بنَ زيدٍ على جملينْ من إبلهما . وكان مَطْلَقُهما من الغاية على يومٍ وليلة . وذلك في القَيْظِ . فتزوّدوا الماء في الروايا والقرَب . وكانت أختُ حوطٍ سلمى بنت خشرم تحت ابن زيد . فمالتْ مع أخيها على زوجها، فوهَنت أوْعيةَ زيادةَ، ففني ماؤه قبل ماءِ صاحبِهِ. فقال زيادةُ : قد جعلت نفسي . . » الأبيات. الأغاني ٢١/٢٧٨ .

قَدْ جَعَلَتْ نَفْسيَ في أدِيمِ

أرادَ بالنَّفْسِ الماءَ، وذلك أنَّ قِوامَ النَّفْسِ يكونُ بالماء. وذكر ناسٌ أنَّ من هذا الباب قَوْلَهُ جلَّ ثناؤه: ﴿وأَنْزَلَ لكُمْ من الأنْعامِ ثمانية أزْواجٍ﴾(٢٦٠) يعني: خَلَق. وإنَّما جازَ أنْ يقول: أنْزَل، لأنَّ الأنْعَامَ لا تقومُ إلاَّ بالنَّباتِ، والنباتُ لا يقومُ إلا بالماءِ. والله جل ثناؤُهُ ينزل الماءَ مِنَ السَّماءِ»(٢٦١).

وأَيَّدَ نفر من الباحثين المُحْدَثينَ هذه الظاهِرَةَ، ومنهم الدكتورُ عليّ عبدالواحِد وافي الذي قرَّر انتقال اللفظة من دلالة إلى دلالة بسَبَبِ المُجاوَرة، في اللغة الفصحى، وفي اللهجة العامية، فقال: «يعتمد انتقالُ الدلالةِ على علاقةِ المُجَاورة المكانيّة كتحوُّل مَعْنى (ظَعِينَة) - معناها في الأصْلِ المرأة في الهَوْدَج - إلى معنى الهَوْدَج نفسِه، وإلى معنى البعيد. وتحوُّل معنى ذَقَن في عاميّة المصريين إلى معنى اللحْيَة»(٢٦٢).

- ٤ - أثر الإسلام في تطوُّرِ الدلالة: أحْدَثَ الإسلامُ تغييراً عميقاً في حياة العرب تناول جوانبَها المختلفة كالتفكيرِ والمُعْتَقَد والنُّظُمِ وروابطِ الاجتماع. واقتضى هذا التغييرُ العميقُ في الفكرِ والسلوكِ تغييرَ المفاهيمِ كما اقتضى تطويرَ الدّلالاتِ في اللغة لتغدوَ الألفاظُ القديمةُ قادرةً على ترجمة الدلالات الجديدةِ. قال ابنُ فارس: «فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالَتْ أحوال، ونُسِخَتْ دياناتٌ، وأُبْطِلَتْ أمورٌ، ونُقلتْ من اللغةِ ألفاظٌ عن مواضِعَ إلى مواضعَ أُخَر بزياداتٍ زيدَتْ، وشرائع شُرِعَتْ، وشرائطَ شُرِطَتْ. فعفَّى الآخِرُ الأول»(٢٦٣).

وتميزت هذه الظاهرة بعدَّةِ سِماتٍ:

أولاها السرعة النسبيَّةُ: إذ تَمَّ انتقالُ الألفاظِ من دلالات إلى أخرى في زمن يبدو قصيراً إذا قيس بالأزْمنَة التي استغْرَقَتْها عواملُ التطوُّرِ الأُخْرَى. قال ابن

(٢٦٠) سورة الزمر ٦.

(٢٦١) الصاحبي ١١١.

(٢٦٢) علم اللغة للدكتور علي عبدالواحد وافي ٢٨٩.

(٢٦٣) الصاحبي ٧٨.

فارس : «فسُبْحان من نَقَلَ أولئك في الزمن القريبِ بتوفيقِه عمّا أَلِفوه، ونشؤوا عليه، وغُذُوا به، إلى مثل هذا الذي ذكرناه. وكلُّ ذلك دليلٌ على حقِّ الإيمانِ وصحَّةِ نُبوّةِ نبيّنا محمدٍ ﷺ عليْهِ وآله وسلَّم»[٢٦٤]. وهذا الزمن يَعْدِلُ الفترةَ التي اسْتَطاع فيها الفكرُ العربيُّ أن يتمثَّل العقيدة الجديدة.

والثانية الحَسْمُ : فقد جَبَّ الإسلام ما قبله، وألغَى مفاهيمَ الجاهليّة التي تُخالِفُ مَفاهيمَهُ إلغاءً قاطعاً لا يَعْرِفُ المُلايَنَة والمُهادَنة، ويقْمَعُ القديمَ الباليَ، ويمْنَعُ معايشَتَه. قال ابنُ فارس : «فصار الذي نشأ عليه آباؤهم ونشؤواهم عليه كأَنْ لمْ يكُنْ»[٢٦٥].

والثالثةُ الارتقاءُ بالفكر العربيِّ : ويعودُ هذا الارتقاء إلى أن الإسلام حَمَّل الألفاظَ القديمة مُصْطَلحاتٍ عِلميةً جديدةً مستمدَّة من الفِقْه والتشريع والتفسير. فالذين كانوا قبلَ الإسلام جَهَلَةً يَصْخَبون ويَشْغَبون في التفاخرِ بالأنسابِ أصبحَوا بعد الإسلام علماء يفسرّون آيَ الكتاب : «حتى تَكَلَّموا في دقائقِ الفقهِ وغوامضِ أبوابِ المواريثِ، وغيرِها من علم الشريعة وتأويل الوحي»[٢٦٦].

ولا نبالغُ إذا زَعَمْنا أنَّ هذهِ الدلالاتِ الجديدةَ التي أَصْبَحتْ مصطلحاتٍ علميةً بعد الإسلام انتقلَتْ من علومِ الدين إلى علوم اللغةِ كالنَّحْو والصرفِ والعَروضِ والبلاغةِ، فإذا هي مفاتيحُ سِحْريَّةٌ لم يكدِ الذِّهْنُ العربيُّ يُديرُها في أقفالِ اللغة المَوْروثة حتّى تفتَّحتْ هذه الأقفالُ عن ذخائرَ وكنوزٍ لم يكن العربُ يَطْمَحُون إليها.

ذكر ابنُ فارسٍ مجموعةً من الألْفاظِ أَسْبَغ عليها الإسْلامُ دلالاتٍ جديدةً، فقال : «فكان ممَّا جاء في الإسْلام ذِكْرُ المُؤْمنِ والمُسْلِم والكافرِ والمنافق. وأنَّ العرب إنّما عَرَفتِ المؤمن من الأمانِ والإيمان، وهو التصديقُ. ثم زادتِ الشريعةُ أوصافاً بها سُمِّيَ المؤمن بالإطلاق مؤمناً. وكذلك الإسْلام والمُسْلم إنما عرفت منه إسلام

---

(٢٦٤) الصاحبي ٨٣.

(٢٦٥) الصاحبي ٧٨.

(٢٦٦) الصاحبي ٧٨.

الشيء، ثُم جاءَ في الشرعِ منْ أوصافِه ما جاءَ. وكذلك كانت لا تعرفُ من الكُفْرِ إلا الغطاءَ والستْرَ. فأما المُنافِقُ فاسْمٌ جاءَ به الإسلامُ لقومٍ ابْطَنوا غيرَ ما أظْهرُوه، وكان الأصْلُ من نافِقَاء اليَرْبوعِ»[٢٦٧] .

ويلاحِظُ المَرْءُ أنَّ عِنايةَ ابن فارسٍ بالمعاني القديمة فَوْقَ عنايتِهِ بالمعاني الإسلامية، وعلّةُ ذلك فيما نَظُنُّ أنّ المعانيَ القديمةِ طُمِسَتْ، وغَمَرها الإهمالُ فهي في حاجةٍ إلى توضيح، وأنَّ المعاني الإسلامية ماثلةٌ في الأذهان، يعايشُها العربُ، فشَرْحُها من قبيلِ تعريفِ المعروفِ، أو توضيحِ الواضح. فلماذا يشرحُ ابنُ فارسٍ معنى الحجِّ، ودلالَةَ الزكاةِ، ومفهومَ الصلاةِ والمسلمُ يحج مرَّة في العُمُر، ويزكّي مرةً كلَّ عام، ويصلّي خمْساً كلَّ يوم؟ قال ابن فارس:

«وكذلك الزكاةُ، لم تكنِ العربُ تعرفها إلاّ من ناحية النماء، وزاد الشرع ما زاده فيها ممّا لا وَجْه لإطالةِ الباب بذكره. وعلى هذا سائرُ ما تركنا ذِكْرَهُ من العُمْرةِ والجهاد وسائر أبواب الفقه»[٢٦٨] .

وإذا كان ابنُ فارسٍ مقصّراً في هذا الجانب فقد عَوَّضَ عمّا قصَّرَ به في خاتمةِ الباب، إذْ وضع أساسًا عامّاً للتمييز في الدلالات بينَ المعاني القديمة والمعاني الإسلاميةِ. وجعل المعاني القديمةَ شُعاعاً يستضيءُ به الشارحُ حينما يوضّح المعنى الإسلاميَّ، وعلَّم مَنْ بَعْدَه كيفَ يفرِّق بين المعنى اللغويِّ الذي نَسَخَهُ التطوُّر، والمعنى الاصطلاحيِّ الذي أفضى إليه الرقيُّ بعد الإسلام، فقال: «فالوَجْهُ في هذا إذا سُئل الإنْسانُ عنه أنْ يقولَ: في الصلاةِ اسمانِ لغويٌّ وشرعيٌّ، ويذكر ما كانتِ العربُ تَعْرِفُه ثمَّ ما جاءَ به الإسلامُ. وهو قياس ما تركنا ذكْرَه مِنْ سائِرِ العلوم، كالنَّحْو والعروضِ والشعر. كلُّ ذلك له اسمان: لغويّ وصناعيٌّ»[٢٦٩] .

ولا يخفى ما لهذِه البارقةِ الذكيَّة من قيمةٍ في دراسةِ اللغةِ على أساس التطوُّرِ وفي ربط المُصْطلحاتِ بأصولها الاشتقاقيةِ. ومنْ يرْجِعْ إلى المُعْجماتِ الحديثةِ في العلومِ

---

(٢٦٧) الصاحبي ٨٣ - ٨٤ .

(٢٦٨) الصاحبي ٨٦ .

(٢٦٩) الصاحبي ٨٦ .

والفنون يَجِدْ أثرَ ذلك كلّه واضحاً في المنهاجِ الذي تَتَبعُه هذه المُعْجمات، وفي رَصْدِ التطوُّرِ الطَّارِىءِ على الدلالاتِ .

غير أنَّنا ـ على إطرائنا ابنَ فارسٍ ـ لا نزعُم أنّه السابقُ إلى التمييز بين المعنيينْ اللغويّ والاصطلاحيّ، أو السابقُ إلى دراسةِ الألْفاظِ على هذا النَّحْو من تتبُّع التطوُّرِ في دلالاتها. فقد أشارَ أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحق الزجاجيّ[٢٧٠] (ت : ٣٣٧هـ) في تعريفه المَصْدَر إلى مَعْنى المصدرِ في اللغة ومعنى المَصْدرِ في الاصطلاح، فقال : «مسألة جرت بيني وبين أبي بكر بن الأنباري في المصدر. قلت له مرَّة : ما المَصْدَرُ في كلام العربِ من طريقِ اللغة ؟ فقال : المَصْدَرُ المكان الذي يصْدُرُ عنه، كَقَوْلِنا : مصدر الإبل وما أَشْبَهَهُ. ثم نقول : مصْدَرُ الأمْرِ والرأي تشبيهاً. والمصْدَرُ أَيْضاً هو الذي يسمِّيه النَّحْوِيُّونَ مَصْدَرًا، كقولِنا : ضَرَبَ زَيْدٌ ضَرْباً ومضْرَباً، وقام قياماً ومَقَاماً»[٢٧١] .

ولا نستبعد أن يكون علماءُ اللغة والنَّحوِ الذين عُرِفوا بالإغراقِ في القياس والمنطق كالفرَّاء وأبي عليّ الفارسيّ وابنِ جني قد سبقوا ابنَ فارسٍ إلى رسم هذه القاعدةِ قاعدةِ التمييز بَيْنَ الدلالتين اللغويةِ والصناعيةِ في وضعهم الحدودَ والتعريفاتِ المختلفة .

وإذا كنَّا نُرَجِّحُ أنْ يكونَ ابن فارس التابعَ لا المتبوعَ في هذه المسألة فإننا نَقْطَعُ بأنه كان اللاحقَ لا السابقَ في دراسة الألفاظ على هذا النحو من تتبُّعِ التطوُّر في دلالاتِها بين الجاهليّة والإسلام. سبقه إلى هذه الدراسةِ أبو حاتم أَحْمَدُ بن حمدان الرازيّ (ت : ٣٢٢هـ)، فصنع كتابا سمَّاه الزينة، درَس فيه تطوُّرَ الدلالاتِ في الألفاظ المستعملة في علوم الدين واللغة، فقال : «هذا كتابٌ فيه معاني أسماءٍ، واشتقاقاتُ ألفاظٍ، وعباراتٌ عن كلماتٍ عربيةٍ، يحتاج الفقهاء إلى معرفتِها، ولا

(٢٧٠) للزجاجيّ ترجمة موجزة في طبقات النحويين واللغويين للزبيدي ١١٩. وانظر بغية الوعاة للسيوطي ٢٩٧ .

(٢٧١) الإيضاح في علل النحو للزجاجي تح : د.مازن المبارك ٦١ ـ ٦٢ .

يستغني الأدباءُ عنها. وفي تعلُّمها نفعٌ كبير وزينة عظيمة لكل ذي دين ومروَّة»[٢٧٢].
وعرض الرازيّ في هذا الكتابِ ثمانينَ كلمةً عرْضاً مفصَّلاً مشفوعاً بالشواهدِ، وبأقوالِ العلماءِ. أما الألفاظُ التي دَرَسها ابنُ فارسٍ في الصاحبيِّ فعدَّتُها اثْنَتا عَشْرَةَ لفْظَةً. وعُذْرُ ابنِ فارس في إيجاز ما أطالَ غيرُه فيه أنَّه يدرس في الصاحبيِّ فقهَ العربيَّة لا ظاهرةً واحدةً من ظواهرِها.

ـ ٥ ـ انتقالُ الدلالة من المَحْسوسِ إلى المجرَّد : إن انتقالَ الألفاظِ من الدلالاتِ الحسِّية إلى الدَّلالاتِ المجرَّدة ظاهرةٌ عامَّةٌ في اللغة، وقد تكون هذه الظاهرةُ أخْصَبَ الظواهرِ في تطوُّر الدلالاتِ وأكثرَها عائِدةً. ومما ساعدَ العربيَّة على استخدام هذه الظاهرة في التجدُّدِ والنَّماءِ طبيعتُها الاشتقاقيَّةُ، ودقَّةُ التصوُّرِ في الفكرِ العربيِّ. فقد كان العربُ يفجِّرون هذه الطاقةَ الكامنةَ في لُغَتِهم كلَّما احْوَجَهم تطوُّرهم إلى ألفاظٍ جديدة.

انتقل الإسلام بالعرب من الفِطْرة والبداوةِ إلى الحضارة والاستقرارِ، وحوَّل اهتمامَهم من الحواسِّ والغرائزِ إلى العقْلِ والتفكير، فكانت اللغة العربية من أطوعِ الوسائلِ في مواكبةِ هذا الانتقال، ومن أقدرِ الأدوات على إنجازِ هذا التحوُّل. فاتَّخذت الألفاظُ القديمة دلالاتٍ جديدةً تشق السُّبل للفكر الجديد. ومن هذه الألفاظ : النفاق، والشريعة، والضلال، والأوزار، ومئات أخرى من الألفاظ. ولو استعرضنا طائفةً من هذه الألفاظ لوجَدْناها تتحوَّل من المَحْسُوسِ إلى المجرَّد، فتخلع ثيابها المرئيَّة، وتبارح مَرْمَى النظر، وتغدو معانيَ ذهنيَّة، يستعينُها العقل على المجادَلة والتفسيرِ والتأويل، وعلى وَضْع الأُسس الراسخة للثقافةِ العربيَّة الإسلامية.

وأدْرَك ابُن فارسٍ هذه الظاهرةَ، ودَرَسها في معجميْهِ : المُجْمَل والمقاييس وفي طائفة من رسائلهِ. وطريقتُه في الدرس تكادُ تكون طريقةً تاريخيَّةً، إذْ يبدأ بعرض الدلالات الحسّية، ويعْرِض بعْدَها الدلالاتِ المجرَّدة عرْضاً اشتقاقيًّا يربطُ المجرَّد بالمحسوسِ. وربَّما ظنَّ مَنْ بَعُدَ عهدُه بالمَحْسوس أنَّ اللفظة التي يستخدمها

(٢٧٢) الزينة للرازي ١/٥٦.

اليومَ كانت منذ كانتْ مجرَّدة خالصةَ التجريد، فإذا قرأ تحليلها عندَ ابنِ فارس تبيّن له انَّ للتطوّرِ من المحسوس إلى المجرّد طغياناً على اللغة، وتأثيراً عميقاً في بناءِ الفكر، وأنَّ طائفةً كبيرةً من الألفاظِ الشائِعَةِ في العِلْمِ والسياسةِ، والتشريعِ والفلسفة، والأدب، والنقْدِ كانتْ من بناتِ الصحْراءِ ترفلُ بثياب البداوة السابقة، ثم جرَّدها الفكرُ العربيُّ من الزِّيّ البدويّ، وتركها تجولُ في ميادينِ الجدال العقليِّ عاريَةً، أو متنكِّرة بلَبوسِ الحداثةِ. من الألفاظ التي حلَّلها ابنُ فارسٍ (النفاق)، إذْ قال في المقاييسِ: «النفق سرب في الأرضِ، لهُ مَخْلَصٌ إلى مكان، والنافِقاء مَوْضِعٌ يرقِّقُه اليَرْبوع من جُحْرِهِ. فإذا أُتي من قِبَلِ القاصِعاء ضَرَبَ النافِقاءَ برأسِه. فانتفق أي خرج». وفي هذا القولِ صورة واضِحةُ القَسمَاتِ تملأ حواسَّ القارىء، فلا يخطر له أنَّ ابنَ فارس سينقلُه من جُحر الضبّ إلى قَلْب الخبِّ، فإذا مضى في القراءة قرأ: «ومنه اشتقاق النِّفاق، لأنَّ صاحبهَ يكْتُم خلافَ ما يُظْهِرُ، فكأن الإيمانَ يخرُج منه، أو يخرُج هو من الإيمان في خَفَاء»[٢٧٣].

ومنها (الضلالُ). قال ابنُ فارسٍ في تحليلِ اللفظَةِ: (الضاد واللام أصْلٌ واحدٌ يَدُلُّ على معنىً واحدٍ، وهو ضَياعُ الشيءِ وذهابُه في غير حقِّهِ. يقال: ضلَّ يَضِلُّ وَيضَلُّ لغتان. وكلُّ جائرٍ عنِ القَصْدِ ضالٌّ. والضلال والضلالة بمعنىً. ورجل ضِلّيلٌ ومضلَّلٌ، إذا كان صاحبَ ضَلَالٍ وباطلٍ. وممّا يدلُّ على أنَّ أصْلَ الضَّلالِ ما ذَكَرْناهُ قولُهم: أُضِلَّ الميّت إذا دُفِنَ، وذاك كأنّه شيء قدْ ضَاع[٢٧٤]».

فابن فارس يشرح المعنى الحسيَّ للكلمة، ثم يذْكُر تطوّر هذا المعْنى إلى التجريد. ومن أمْثلَةِ هذا الانتقال (الشّرْعة والشريعة). قال ابن فارس: «الشين والراء والعين أصل واحدٌ، وهو شيْءٌ يُفْتَحُ في امتدادٍ يكون فيه، من ذلك الشريعةُ،

---

(٢٧٣) المقاييس ٥/٤٥٥.

(٢٧٤) المقاييس ٣/٣٥٦.

وهي مَوْرِدُ الشاربةِ الماء[٢٧٥]». ثم تحدَّث عن الشريعةِ في الدين، وشفَع كلامَه بآيتين، فقال: «واشتُقَّ من ذلك الشرعة في الدين والشريعة. قال الله تعالى: ﴿لكلٍّ جعلنا منكم شِرْعة ومنْهاجاً﴾[٢٧٦]. وقال سُبْحانَه: ﴿ثم جَعَلْنَاك على شريعةٍ من الأمْرِ﴾[٢٧٧]، [٢٧٨]».

وفي العربيّة ألفاظٌ كادَتْ دلالاتُها الحسيَّةُ تموتُ لطول الإهمال، نُجريها على ألسنتنا فلا نكادُ نفطن إلى أصْلِها الحسيّ، فإنْ فسَّرها ابنُ فارس ردَّها إلى أصولها الحسيّة الأولى، فاذا هي ملءُ السمع والبصر، ومنها الِوْزرُ والحَدْس. قال ابن فارس: «الوزر حِمْلُ الرَّجُلِ إذا بسط ثَوْبَه، فجَعَل فيه المَتاعَ، وحَمَلَه. ولذلك سُمِّيَ الذَّنْبُ وِزْراً[٢٧٩]. وقال: «الحاء والدال والسين أصلٌ واحدٌ، يُشْبهُ الرميَ والسرعةَ، وما أشبهَ ذلك. فالحَدْسُ: الظنُّ، وقياسُه من الباب، لأنَّا نقولُ: رَجَم بالظنِّ كأنَّه رَمَى به[٢٨٠]». ولما كانت الدّلالة الحسيّة تجْمع السرعة إلى الرمي فإن الدّلالة المجرَّدة جَمَعْت الظنَّ إلى العِلْم، فكان الحَدْسُ يأخُذُ من الذكاء بجانبٍ ومن الغموضِ بجانبٍ. وسببُ ذلك السرعةُ، أو الرَّجْم حَسْب قول ابنِ فارسٍ، أو عدمُ التلبُّثِ للبحث عن الحجَّةِ. قال الدكتورُ ميشال إسحق: «ففي الحدس الصائبِ معنى الإصابة مع عَدَمِ التمكّن من البَرْهَنَةِ، وذلك من معنى الغُموض في السُّرْعَة. والحَدْس العقليُّ من هذا المعنى، وهو يعْتَمِدُ على مَقْدرةٍ ذاتية قوامُها نَشَاطُ الذّهْنِ وصَفاؤُه وإشعاعَيتُه[٢٨١]».

وإذا جازَ لَنا أنْ نَزْعُم زعماً لا أنْ نرى رأياً قلنا: إنّ أكثر هذه الدلالات

---

(٢٧٥) المقاييس ٢٦٢/٣ .
(٢٧٦) سورة المائدة ٤٨ .
(٢٧٧) الجاثية ١٨ .
(٢٧٨) المقاييس ٢٦٢/٣ .
(٢٧٩) المقاييس ١٠٨/٦ .
(٢٨٠) المقاييس ٣٣/٢ .
(٢٨١) المعاني الفلسفية في لسان العرب للدكتور ميشال إسحق ١٨٤ .

المجرَّدة ظَهرتْ بعد ظهورِ الإسلام أو معَ ظهورهِ وفاءً بحاجةِ العَرَب إليها. وإنَّ العرَب قد أدْرَكُوا معانيها لقُرب عَهْدِهم باللُّغة السليمةِ، ولصفاءِ القرائحِ وأصالةِ السلائقِ. ثم أحْوَجَتْهُمْ تَرْجمةُ الفِكْرِ الأجنبيّ في العصرِ العباسيّ إلى وَضْعِ مُصْطَلحاتٍ جديدةٍ، فوَضَعُوا، وإلى نقل ألفاظٍ من ميْدانِ الحسّ إلى ميْدان الذهنِ، فنقلوا، واستجابَتْ العربيَّةُ الولودُ لهم، فأنْجَبَتْ ألفاظاً كثيرة وَسِعَت العلومَ الجديدة، والفنونَ المُسْتَحْدَثة كالفلسفة والطبِّ والرياضياتِ والأدب والنَّقْدِ والبلاغة والعروض.

ففي البلاغةِ والنقدِ تمرُّ بنا مُصْطَلَحاتٌ كثيرةٌ نُقِلَتْ من البصَرِ إلى البصيرةِ نقلاً بارعاً كالحقيقةِ، والمَجَاز، والجَزَالة، والإطْناب.

قال ابنُ فارس في التمييز بينَ الحقيقةِ والمجاز: «إنّ الحقيقة من قولنا: حَقَّ الشَّيْءُ إذا وَجَبَ. واشتقاقُه من الشَّيْءِ المُحقَّقِ، وهو المُحْكَمُ، تقولُ: ثَوْبٌ مُحَقَّقُ النَّسْجِ أيْ مُحْكَمُه[٢٨٢]».

«وأمَّا المَجازُ فمأخوذٌ من جازَ يجوزُ إذا استنَّ ماضِياً. تقول: جازبنا فلانٌ، وجازَ عَلَيْنا فارِسٌ. هذا هو الأصْلُ، ثم تقولُ: يجوزُ أنْ تَفْعَل كذا، أيْ: ينفذُ ولا يُرَدُّ ولا يُمْنَع. وتقول: عندنا دراهمُ وَضَحُ وازنةٌ وأُخْرَى تجوزُ جَوازَ الوازِنةِ»[٢٨٣]. ثُمَّ قارنَ الحقيقةَ بالمجازِ، وذكرَ أمْثِلَةً وضَّحَ بها بعْضَ العباراتِ المجازيَّة، فقال: «إنَّ الكلامَ الحقيقيَّ يمْضي لسَنَنِهِ، ولا يُعْتَرضُ عليه، وقد يكون غيرُه يجوزُ جوازَه لقُرْبِه منْهُ إلاّ أنَّ فيه من تشبيهٍ واستعارةٍ وكفِّ ماليس في الأوَّل، وذلكَ كَقَوْلِكَ: عطاءُ فلانٍ مُزْنٌ، فهذا تشبيهٌ، وقد جازَ مَجازَ قولِهِ: عطاؤُهُ كثيرٌ وافٍ»[٢٨٤].

ونحن في عصرنا الحاضر نَصِفُ الأُسْلوب بالجَزَالة، ولا يتراءى لنا أنَّنا نستعيرُ

---

(٢٨٢) الصاحبي ٣٢١.

(٢٨٣) الصاحبي ٣٢٢.

(٢٨٤) الصاحبي٣٢٢.

الكَلِمَةَ من الحَطَبِ إلى الخُطَب، وننعت الكلامَ بالإِطْنابِ، ولا يَخْطُر لنا أنَّنا نُشبِّهُ الكلامَ بحبالِ الخِيَامِ. قال ابنُ فارس: «الجزْلُ: ما غَلُظَ من الحطَبِ، ثمَّ استعيرَ، فقيل: أجْزَلَ له في العَطاءِ... وفلان جَزْلُ الرأيِ»[٢٨٥] وقال أيضا: «الطاء والنون والباء أصْلٌ يدلُّ على ثباتِ الشيْءِ وتمكُّنِهِ في استطالةٍ. ومن ذلك الطُّنُب: طُنُب الخِيامِ، وهي حبالُها التي تُشَدُّ بها... ومن الباب قولُهم: أطْنَبَ في الشيء إذا بالَغ، كأنه ثَبَتَ عليه إرادةً للمبالغة فيه»[٢٨٦].

وقد ينسى المتكلّمونَ باللغة ما بَيْنَ الدلالتين الحسِّيَّة والمجرَّدة من وشائِجِ القُرْبَى، لأنّ «كثْرَة استخدام الكلمة في مَعْنى مجازيّ تؤدي غالباً إلى انقراضِ معناها الحقيقيّ، وحلول هذا المعنى المجازيِّ محلَّه»[٢٨٧]. وربما كانت مصطلحاتُ العلوم التي يُكْسِبُها طولُ التداوُلِ بمعانيها المجرّدة رسوخاً في الذهن من هذا النمط، فإنَّ غلَبَةَ التجريدِ عليها في ميادينِ النحو والعروض والفقه يُضْعف الأواصرَ التي تشدُّها إلى جذورها الحسِّية.

غير أنَّ ابن فارس الذي رسخت في عقله النشأة الإلـهية للُّغة كانَ يحاول التشبُّثَ بنظرية التوْقيفِ في كلِّ علم يمسُّ اللغةَ العربية، ويزعُم أنَّ النحو والعروض كانا من العلومِ التي عَرَفَها العربُ قبْل الإسلامِ، ويُفضي بهِ هذا الرأيُ إلى رأيٍ آخرَ، وهو أنَّ مصطَلَحاتِ النحوِ والصرفِ والعروضِ بدلالاتِها القديمةِ كانت قد ظَهَرتْ في العصر الجاهليِّ، وأن النحاةَ وعلماءَ اللغة لم يبْتَدِعوا ولم يخترِعوا في العصر العباسيّ، بل أقاموا المتداعي، وجدَّدوا الرثَّ، ورقعوا المُخرَّق. قال في هذا الصدد: «إن هذينِ العِلْمينِ (يعني النحوَ والعروضَ) قد كانا قديماً، وأتَتْ عليهما الأيَّام، وقَلاَّ في أيدي الناسِ، ثم جدَّدهما هذان الإمامان»[٢٨٨]. يعني أبا الأسود والخليلَ بن أحمد.

(٢٨٥) المجمل ١٨٧.

(٢٨٦) المقاييس ٣/٤٢٦.

(٢٨٧) علم اللغة ٢٩٤.

(٢٨٨) الصاحبي ١٣.

ومهما يربط اتصالُ المعاشرةِ أسبابَنا بأسبابِ الشيخ فإنَّنا لا نستطيعُ أنْ نوافِقَه على رأيٍ يناقِضُ به نفسه، ويناقض به سنَّة التَّطوُّر. لقد أقرَّ ابنُ فارسٍ بانتقال الدلالاتِ من المَحْسوسِ إلى المجرَّد، فهل وقَع النقلُ في العصر الجاهلي ثم توقَّف، وهل عرف الجاهليُّون مصطلحاتِ العلوم كلّها، وإذا صحَّ ما ادَّعى فكيفَ يفسِّرُ تطوُّرَ النَّحْوِ من لَبِناتٍ مُبَعْثرةٍ أرساها الرُّواد الأوائلُ كأبي الأسود الدُّؤَليّ إلى بناءٍ شامخٍ رفع صرحه الخليلُ وسيبويهِ ؟

نقد الشيخُ محمدٌ الطنطاويُّ هذا الرأي المنقول عن ابنِ فارسٍ، فقال: «زعَمَ بعضُ العُلَماءِ أنَّ العرَبَ كانوا يتأمَّلُونَ مواقعَ الكلامِ، وانَّ كلامَهم ليْسَ استرسالاً ولا ترجيحاً، بل كان عن خِبْرةٍ بقانون العربية. فالنحوُ قديمٌ فيهم أبْلَتْهُ الأيَّامُ، ثم جدَّده الإسلامُ على يدِ أبي الأَسْوَد الدُّؤليِّ بإرْشادِ الإمام عليّ كرَّم الله وَجْهَه. ومنْ هؤلاءِ أحمد بن فارس في أوائلِ كتابه الصاحبيِّ. بل غلا غلوًّا شديداً إذْ نَسَب للعربِ العاربةِ معرِفَتَهم بمُصطَلَحات النحوِ بتوقيف من قبلهم»[٢٨٩]. وعلَّق الطنطاوِيُّ على رأي ابن فارس، فقال: «وما من شكٍّ في أنَّ هذا الرأيَ ناءٍ عن المَعْقُول، جارٍ وراءَ الخيال والوَهْم»[٢٩٠].

إنَّ رُسوخَ نظريَّة التوقيفِ في عقْل ابنِ فارسٍ فَوَّت عليه أنْ ينْقُدَ نفْسَه قبلَ أَنْ يَنْقُدَه الناس، وأن ينظرَ بعَيْنِ العدل إلى هذا الموضوعِ، فدَحَضَ ما تناقلَهُ الرُّواةُ عن جهل العرب القدماء، والأَعْرابِ الذين ناقَشَهم النُّحاة في العصر العباسي، وادَّعى أنهم كانوا يَعْرفون عِلْمَيْ النَّحْوِ والعَرُوضِ ليُثْبِتَ أنَّ العربَ كانَتْ تُدْرِكُ معانيَ المُصْطلحاتِ العلميَّة، وأنَّ دلالاتِ الألفاظ المجازيَّة كدلالاتِها الحِسِّيَّة ضرْبٌ من ضروب التوقيف لا أثرَ فيه للاصطلاح والمواضعة. قال ابن فارس: «نحن نقول:

(٢٨٩) نشأة النحو للطنطاوي ١٣.

(٢٩٠) المصدر السابق ١٣.

إنَّ العَرَب تَفْعَلُ كَذَا بعدما وطَّأناه أنَّ ذلك توقيفٌ حتى ينتهي الأمرُ إلى الموقفِ الأوَّل»[٢٩١].

ويبقى ابنُ فارسٍ ـ بعدَ كلِّ الذي جرَّتْهُ إليْهِ نظريَّةُ التوقيف من تزمُّتٍ ـ من القائلين بتطوُّرِ الألفاظِ من المحْسوس إلى المُجَرَّد. وليس في الدراساتِ الحديثة رأيٌ يعكس هذه الوجهة في تطوّر الدلالات. قال جُرْجي زيدان : «إنّ المَحْسوساتِ أول ما يسْتَلْفِتُ انتباهَ الإنسانِ، وهي سابقةٌ في ذهنه على المعنويَّات، لأنه في أَبْسَطِ أحوال عَيْشِهِ لم يكن في احتياجٍ إلا للمعاني الحسِّية . . ويؤيِّدُ ذلك حالةُ اللغاتِ الدُّنْيا، فإنها تقلُّ فيها الدلالة المعنوية كلّما انْحطَّتْ إلى أن تصلَ إلى ما يكاد يخلو مِنْها بالكلية»[٢٩٢].

وجاءَ في كتابِ (الجوانب الدلالية في نقد الشعر) :«وثَمَّةَ ربْطٌ بين أحوالِ المُجْتَمع حضاريّاً، ومدى غنى لغتهِ بالمجرَّدات، فإنها تَزْدادُ وتنمو مع نماءِ ثقافتِه، وتكاملِ أسباب التقدُّمِ الحضاريِّ لها»[٢٩٣].

وجاء في كتابِ (المعاني الفلسفية في لسان العرب) ؛ «إن دراسةَ الكلمةِ هي دراسةٌ للعقل الذي عبَّر عن مكنوناتهِ بها، ومعرفة طرق بنائها وجوازها من معنىً إلى معنىً هي طُرُقه في التفكير، وحركتها في الدلالاتِ تعبيرٌ عن حرِّيَّتِهِ»[٢٩٤].

ونَسْتطيعُ بعد ذلك كلّه أنْ نزعمَ أنَّ ابنَ فارسٍ كان ـ وهو يدرسُ تطوُّرَ الدلالاتِ ـ يحلِّق في هذه الآفاق التي ترودُها الدراساتُ الحديثة، أو يرْنو إلى التحليق

(٢٩١) الصاحبي ١٤ .
(٢٩٢) الفلسفة اللغوية ١٠٩ ـ ١١٠ .
(٢٩٣) الجوانب الدلالية في نقد الشعر ٢١٣ .
(٢٩٤) المعاني الفلسفية في لسان العرب ٤٨ .

فيها، لكنَّ عنايتَه بدراسةِ مفرداتِ اللغةِ كلّها مادَّةً مادة فوتَّتْ عليه تَخْطيطَ المناهجِ الكاملة لعلْمِ الدلالة. فاجتزأ من المناهج بالصُّوَى المُرْشدة التي تهدَّى بها الدارسون المُحْدَثون، كما تهدَّى إلى الأصول الثنائية للألفاظ باحثون آخرون بكلامٍ آخر من كلامِ ابن فارس.

مصـــادر البحـــث

١ - الاشتقاق والتعريب ـ عبدالقادر مصطفى المغربي ـ مطبعة الهلال القاهرة ١٩٠٨م .

٢ - الإصابة في أخبار الصحابة ـ ابن حجر العسقلاني ـ مطبعة السعادة مصر ١٣٢٣هـ .

٣ - الأغاني ـ أبو الفرج الأصبهاني تح عبدالستار أحمد فراج ـ دار الثقافة بيروت ١٣٨٠هـ .

٤ - الاقتراح في علم أصول النحو ـ جلال الدين السيوطي تح : د. أحمد قاسم ـ القاهرة ١٣٩٦هـ .

٥ - إنباه الرواة على أنباه النحاة ـ جمال الدين القفطي تح : محمد أبو الفضل إبراهيم دار الكتب القاهرة ١٩٥٠م .

٦ - الإيضاح في علل النحو ـ أبو القاسم الزجاجي تح : د. مازن المبارك ـ دار العروبة القاهرة ١٩٧١م .

٨ - بغية الوعاة ـ جلال الدين السيوطي ـ دار المعرفة بيروت .

٩ - البيان والتبيين ـ الجاحظ تح : فوزي عطوي ـ دار صعب بيروت ١٩٦٨م .

١٠- تاج العروس ـ مرتضى الزبيدي تح : عبدالستار فراج ـ وزارة الإرشاد الكويت ١٩٦٥م .

١١- تاريخ الأدب العربي ـ بروكلمان ترجمة د. عبدالحليم النجار ـ دار المعارف مصر ١٩٦٨م .

١٢- التضادفي ضوء اللغات السامية ـ د. ربحي كمال ـ جامعة بيروت العربية ١٩٧٢م .

١٣- الثلاثة ـ احمد بن فارس تح : د. رمضان عبدالتواب .

١٤- ثلاثة كتب في الأضداد ـ الأصمعي والسجستاني وابن السكيت تح : أوغست هفنر بيروت ١٩١٣م .

١٥- الجوانب الدلالية في نقد الشعر في ق ٤ هـ ـ د. فايز الداية ـ دار الملاح ١٩٧٨ .
١٦- الحيوان ـ الجاحظ تح : عبدالسلام هرون ـ مطبعة البابي الحلبي مصر ١٣٨٦هـ .
١٧- الخصائص ـ ابن جني تح : محمد علي النجار ـ دار الكتب مصر ١٩٥٢م .
١٨- دائرة المعارف الإسلامية ـ دار الشعب ١٩٦٩م .
١٩- دراسات في فقه اللغة ـ د. صبحي الصالح ـ دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٣م .
٢٠- دراسات في اللغة والنحو ـ حسن عون ـ معهد البحوث مصر ١٩٦٩م .
٢١- دلالة الألفاظ ـ د. إبراهيم أنيس ـ مكتبة الأنجلو مصرية ١٩٦٣م .
٢٢- ديوان الأعشى الكبير تح : د. محمد محمد حسين القاهرة ١٩٥٠م .
٢٣- ديوان امرئ القيس ـ تح : محمد أبو الفضل إبراهيم ـ دار المعارف مصر ١٩٦٩م .
٢٤- ديوان تأبط شرًا ـ تح : علي ذو الفقار شاكر ـ دار الغرب الإسلامي ١٤٠٤هـ .
٢٥- ديوان حسان بن ثابت ـ تح : د. وليد عرفات ـ دار صادر بيروت ١٩٧٤م .
٢٦- ديوان الحطيئة ـ تح : نعمان أمين طه القاهرة ١٣٧٨هـ .
٢٧- ديوان الطرماح تح : د. عزة حسن ـ دمشق ١٩٦٨م .
٢٨- ذم الخطأ في الشعر ـ أحمد بن فارس تح : د. رمضان عبدالتواب نشر في مجلة معهد المخطوطات العربية ١٩٧٩ .
٢٩- الزينة ـ أبو حاتم الرازي تح : حسين بن فيض الله الهمذاني ـ دار الكتاب العربي مصر ١٩٥٧م .
٣٠- شرح الملوكي في التصريف ـ ابن يعيش تح : د. فخر الدين قباوة ـ المكتبة العربية حلب ١٣٩٣هـ .
٣١- شعر زهير بن أبي سلمى ـ الأعلم ـ تح : د. فخر الدين قباوة دار الآفاق ١٩٨٠م .

٣٢- الصاحبي في فقه اللغة ـ أحمد بن فارس تح : السيد أحمد صقر ـ مطبعة البابي الحلبي مصر ١٩٧٧م .
٣٣- الصحاح ـ إسماعيل بن حماد الجوهري تح : أحمد عبدالغفور عطار ـ دار العلم للملايين بيروت ١٣٧٦هـ .
٣٤- طبقات النحويين واللغويين ـ أبو بكر الزبيدي تح : أبو الفضل إبراهيم ـ دار المعارف مصر ١٩٧٣م .
٣٥- علم اللغة ـ د. علي عبدالواحد وافي ـ مكتبة نهضة مصر ١٣٨٢هـ .
٣٦- علم النفس بالمثل ومن الحياة ـ أمر الله السلطي وعدنان سبيعي ـ دمشق ١٩٥٢م .
٣٧- العمدة ـ ابن رشيق القيرواني تح : محيى الدين عبدالحميد ـ مطبعة السعادة مصر ١٩٦٣م .
٣٨- الفائق في غريب الحديث ـ جارالله الزمخشري تح : محمد أبو الفضل إبراهيم ـ مطبعة البابي الحلبي مصر ١٩٧١م .
٣٩- الفاخر ـ المفضل بن سلمة تح : عبدالعليم الطحاوي ـ وزارة الثقافة مصر ١٣٨٠هـ .
٤٠- فصول في فقه العربية ـ د. رمضان عبدالتواب ـ مكتبة الخانجي ـ مصر ١٩٨٠م .
٤١- فقه اللغة ـ د. علي عبدالواحد وافي ـ دار نهضة مصر .
٤١ مكرر - فقه اللغة وخصائص العربية ـ محمد المبارك ـ دار الفكر الحديث لبنان ١٩٦٤م .
٤٢- الفلسفة اللغوية ـ جرجي زيدان ـ مطبعة الهلال القاهرة ١٩٢٣م .
٤٣- في اللهجات العربية ـ د. إبراهيم أنيس ـ مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٥م .
٤٤- قصص العرب ـ جاد المولى والبجاوي وأبو الفضل إبراهيم ـ مطبعة البابي الحلبي مصر ١٩٦٢م .

٤٥- الكتاب ـ سيبويه تح : عبدالسلام محمد هرون ـ دار الكاتب العربي القاهرة ١٩٦٦م .
٤٦- الكليّات ـ أبو البقاء الكفوي تح : د. عدنان درويش ـ وزارة الثقافة دمشق ١٩٧٦م .
٤٧- كنز العمّال ـ ابن حسام الدين الهندي تح : بكري حياتي ـ مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٧٩م .
٤٨- لسان العرب ـ ابن منظور ـ دار صادر ـ بيروت ١٩٥٥م .
٤٩- ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه ـ الأصمعي تح : ماجد الذهبي ـ دار الفكر دمشق ١٩٨٦م .
٥٠- متخير الألفاظ ـ أحمد بن فارس تح : هلال ناجي ـ مطبعة المعارف بغداد ١٩٧٠م .
٥١- مجالس ثعلب ـ تح : عبدالسلام هرون ـ دار المعارف القاهرة ١٩٦٠م .
٥٢- مجلة المجمع العلمي العربي ـ دمشق مجلد عام ١٩٥٨م .
٥٣- مجلة مجمع اللغة العربية الملكي ـ المجلد الثاني ـ مطبعة بولاق القاهرة ١٩٣٤م .
٥٤- مجموع أشعار العرب ـ وليم بن الورد البروسي ـ دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٧٩م .
٥٥- مجمل اللغة ـ أحمد بن فارس تح : زهير عبدالمحسن سلطان ـ مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٤م .
٥٦- مختصر شرح الجامع الصغير ـ المناوي ـ القاهرة ١٩٥٤م .
٥٧- المزهر في علوم اللغة ـ جلال الدين السيوطي تح : جاد المولى وأبو الفضل إبراهيم ـ مطبعة البابي الحلبي ـ القاهرة .
٥٨- المعاني الفلسفية في لسان العرب ـ د. ميشال إسحاق ـ مطبعة الكاتب العربي ـ دمشق ١٩٨٤م .
٥٩- معجم الأدباء ـ ياقوت الحموي ـ دار المستشرق بيروت .
٦٠- معجم الشعراء المرزباني تح : عبدالستّار فرّاج ـ مكتبة النوري دمشق .

٦١- المعجم الفلسفي - د. جميل صليبا - دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٨م .
٦٢- المعرّب - أبو منصور الجواليقي - تح : أحمد محمد شاكر - دار الكتب القاهرة ١٣٨٩هـ .
٦٣- المفضّليات - المفضّل الضبي تح : أحمد شاكر وعبدالسلام محمد هرون .
٦٤- مقاييس اللغة - أحمد بن فارس تح : عبدالسلام محمد هرون - مطبعة البابي الحلبي مصر ١٩٦٩م .
٦٥- مقدّمة لدراسة فقه اللغة - د. محمد أحمد أبو الفرج - دار النهضة العربية بيروت ١٩٦٦م .
٦٦- نزهة الألباء في طبقات الأدباء - أبو البركات بن الأنباري - ١٢٩٤هـ .
٦٧- نشأة النحو - محمد الطنطاوي ١٩٦٩م .
٦٨- الوافي بالوفيات - الصلاح الصفدي تح : د. إحسان عباس - دار صادر بيروت ١٩٦٩م .

صدر من هذه الحوليات

الحولية الأولى لعام ١٩٨٠ :

١ - الجذور الفلسفية للبنائية — د. فؤاد زكريا
٢ - صفحات مجهولة من تاريخ ليبيا — د. محمد عيسى صالحية
٣ - ابن قلاقس، حياته وشعره. — د. سهام الفريح
٤ - الأمير تنكز الحسامي — د. حياة ناصر الحجي
٥ - التدرج الطبقي الاجتماعي في بعض الأقطار العربية (باللغة الانكليزية). — د. خلدون حسن النقيب

الحولية الثانية لعام ١٩٨١ :

٦ - علي احمد باكثير — د. محمد عبده
٧ - تحليل اخطاء الطلبة العرب في استعمال أدوات التعريف والتنكير الانجليزية (باللغة الانجليزية) . — د. نايف خرما
٨ - دولة المماليك ودولة مغول القفجاق . — د. حياة ناصر الحجي
٩ - المرآة والفلسفة . — د. محمود رجب

الحولية الثالثة لعام ١٩٨٢ :

١٠- الروابط العائلية القرابية في مجتمع الكويت المعاصر. — د. فهد الثاقب الثاقب
١١- البيئة والسلوك . — د. طلعت منصور
١٢- عالمية الحضارة الاسلامية ومظاهرها في الفنون . — د. صلاح الدين البحيري
١٣- لورنس ومحفوظ، دراسة ادبية سيكلوجية، مقارنة . — د. محمد رجا الدريني
١٤- آل قدامة والصالحية . — د. شاكر مصطفى

الحولية الرابعة لعام ١٩٨٣ :

١٥- أسلوب إذ في ضوء الدراسات القرآنية والنحوية . — د. عبدالعال سالم مكرم
١٦- مفهوم التفسير في العلم من زاوية منطقية . — د. عزمي موسى اسلام
١٧- العمل الاجتماعي في المجال التربوي — د. جلال الدين الغزاوي
١٨- وحدة ميتافيزيقيا أرسطو ومنزلة الرياضيات فيها . — د. أبو يعرب المرزوقي
١٩- مفهوم التهكم عند كير كجور — د. امام عبدالفتاح

الحولية الخامسة لعام ١٩٨٤ :

٢٠- نظرة في قرينة الاعراب، في الدراسات النحوية القديمة والحديثة. — د. محمد صلاح الدين بكر
٢١- الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الالهية (باللغة الانجليزية) — د. رشا حمود الصباح
٢٢- تسع وثائق في شئون الحسبة على المساجد في الأندلس . — د. محمد عبدالوهاب خلاف
٢٣- مشروع سوريا الكبرى وعلاقته بضم الضفة الغربية . — د. احمد عبدالرحيم مصطفى
٢٤- مفاهيم العلاج النفسي وانماط التفاعل داخل الأسر المريضة (النشأة والتطور) . — د. حامد عبدالعزيز الفقي

الحولية السادسة لعام ١٩٨٥ :

٢٥- نحاة القيروان .	د. يوسف أحمد المطوع
٢٦- من وثائق الحرم القدسي الشريف المملوكية .	د. محمد عيسى صالحية
٢٧- الفصاحة: مفهومها وبم تتحقق قيمها الجمالية .	د. توفيق علي الفيل
٢٨- مشكلة التأويل العقلي عند مفكري الاسلام في الشرق العربي وخاصة عند ابن سينا .	الأستاذ / سعيد زايد
٢٩- واقع التاريخ في رواية وجوب العنف (باللغة الانجليزية)	د. رشا حمود الصباح
٣٠- مكانة رواية روبنسون كروزو في القصص اللايوطوبي (باللغة الانجليزية) .	د. محمد رجا الدريني
٣١- مفهوم المعنى «دراسة تحليلية»	د. عزمي موسى اسلام
٣٢- الوصايا ومدى تطورها في العصر العباسي الأول	د. سهام الفريح

الحولية السابعة لعام ١٩٨٦ :

٣٣- بردة البوصيري قراءة أدبية وفلكورية .	د. محمد رجب النجار
٣٤- الارشاد النفسي تطور مفهومه وتميزه	د. عبدالله محمود سليمان
٣٥- اتجاهات الآباء والامهات الكويتيين في تنشئة الأبناء وعلاقتها ببعض المتغيرات .	عبدالفتاح القرشي
٣٦- علم العمران الخلدوني وعلم الاجتماع الحديث (باللغة الانجليزية)	د. فؤاد البعلي
٣٧- قبيلة تميم العربية بين الجاهلية والاسلام	د. عبدالجبار العبيدي
٣٨- عيوب الكلام، دراسة لما يعاب في الكلام عند اللغويين العرب .	د. وسمية المنصور
٣٩- المواقع الاسلامية المندثرة في وادي حلي	د. احمد بن عمر الزيلعي
٤٠- البحر في شعر الاندلس والمغرب	د. محمد مصطفى بهجت

الحولية الثامنة لعام ١٩٨٧ :

٤١- البيئة المائية في الأردن (باللغة الانجليزية)	د. عبدالرحيم مسعد
٤٢- وثائق جديدة عن حملة سنان باشا الى اليمن (سنة ٩٧٦هـ/ ٦٨ ـ ١٥٦٩م)	د. محمد عيسى صالحية
٤٣- التوجيه والارشاد النفسي للأطفال غير العاديين (دراسة تحليلة)	د. محمد ماهر محمود
٤٤- المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي .	د. حسن عبدالحميد عبدالرحمن
٤٥- عبدالله بن سبأ دراسة للروايات التاريخية عن دوره في الفتنة .	د. عبدالعزيز الهلابي
٤٦- ضمائر الغيبة اصولها وتطورها	د. فوزي حسن الشايب
٤٧- قبيلة اياد منذ العصر الجاهلي حتى نهاية العصر الأموي	د. محمد احسان النص
٤٨- تاريخ العلاقات التجارية بين الهند ومنطقة الخليج العربي في العصري الحديث .	د. عبدالمالك خلف التميمي

الحولية التاسعة :

٤٩- أضواء على ملكة سبأ .	د. محمد ابراهيم مرسي
٥٠- دراسة سوسيولوجية حول ظاهرة الشيخوخة ودور الخدمة الاجتماعية	د. جلال الدين الغزاوي
٥١- هجرة الكفاءات العلمية العربية ودور مجلس التعاون في الإفادة منها	د. محمد رشيد الفيل
٥٢- الفتح الإسلامي لبلاد وادي السند	د. سعد محمد حذيفة الغامدي
٥٣- الدولة والتجارة في العصر البيزنطي الأوسط	د. وسام عبدالعزيز فرج

٥٤- مدن التنمية في فلسطين المحتلة — د. محمد مدحت عبدالجليل
٥٥- الغزو الفرنسي للجزائر في وثيقة امريكية معاصرة — د. منصور ابو خمسين
٥٦- رحلات جلفر الرحلة الى ليليبوت — د. محمد رجا الدريني

الحولية العاشرة :

٥٧- التغير الاجتماعي في المدن المنتجة للنفط (مجتمع الكويت) . — د. نورة الفلاح
٥٨- حركة مسيلمة الحنفي . — د. احسان صدقي العمد
٥٩- الجاحظ والنقد الأدبي — د. وديعة طه النجم
٦٠- التقليد والتحديث في تعليم اللغات الأجنبية . — د. نايف نمر خرما
٦١- الأحوال السياسية والدينية في بلاد العراق والمشرق الإسلامي في عهد الخليفة القائم بأمر الله العباسي (٤٢٢ - ٤٦٧هـ / ١٠٣١ - ١٠٧٥م) — د. محمود عرفة محمود
٦٢- تأملات في بعض ظواهر الحذف الصرفي — د. فوزي حسن الشايب
٦٣- نجاح الشيخ أحمد الجابر في الإفادة من التنافس الإنجليزي الأمريكي بشأن نفط الكويت . — د. ميمونة خليفة العذبي الصباح
٦٤- المدخل السلوكي لدراسة اللغة في ضوء الدراسات والاتجاهات الحديثة (في علم اللغة) — د. مصطفى زكي التوني

الحولية الحادية عشرة :

٦٥- جغرافية الحضر — د. وليد عبدالله عبدالعزيز المنيس
٦٦- النظرية الاستبدالية للاستعارة — د. يوسف مسلم ابو العدوس
٦٧- النفط والنمو الحضري بدولة الكويت — د. أمل يوسف العذبي الصباح

عزيزي القارىء

أسرة تحرير الحوليات ترحب بك وتتقدم لك بأطيب التحيات شاكرين لك سلفا تعاونك من أجل تطوير هذه الحوليات وذلك من خلال اجابتك عن هذه الاسئلة: ـ

- عمر القارىء: - ٢٠ ☐ ٢٠ ـ ٣٥ ☐ ٣٦ ـ ٤٥ ☐ ٤٥ + ☐
- الجنس : ذكر ☐ أنثى ☐
- بلد الاقامة : الكويت ☐ خارج الكويت ☐
- التعليم : ثانوي ☐ جامعي ☐ ماجستير ☐ دكتوراة ☐
- طبيعة المهنة : اداري ☐ أكاديمي ☐ مهني ☐ أخرى ☐
- مواضيعك المفضلة : لغوية ☐ اجتماعية ☐ تاريخية ☐ ادبية ☐ متنوعة ☐

١ ـ كيف تحصل على الحوليات؟

شراء ☐ اشتراك ☐ استعارة ☐

٢ ـ هل تصلك الحوليات في الوقت المناسب؟

نعم ☐ لا ☐

٣ ـ ما رأيك بحجم الحوليات؟

مناسب ☐ كبير ☐ صغير ☐

٤ ـ كيف ترى مواضيع الحوليات؟

متنوعة ☐ غير متنوعة ☐

٥ ـ ما هو الطابع العام للحوليات؟

لغوي ☐ اجتماعي ☐ تاريخي ☐ جغرافي ☐ متنوع ☐

٦ ـ هل تقرأ الحوليات بانتظام؟

نعم ☐ لا ☐ احيانا ☐

٧ ـ هل تقرأ الحوليات فقط إذا كان موضوعها له علاقة بتخصصك؟

نعم ☐ لا ☐

٨ ـ هل تقرأ الحوليات فقط إذا كنت ستستعين بمادتها كمرجع لبحث؟

نعم ☐ لا ☐

٩ ـ هل تحتفظ بالحوليات بعد قراءتها؟

نعم ☐ لا ☐ أحيانا ☐

١٠ ـ شعار الحوليات على الغلاف هل يتناسب وطبيعة الحوليات؟

نعم ☐ لا ☐

١١ ـ ما مقياسك لنوع طباعة الحوليات؟

جيد ☐ متوسط ☐ ضعيف ☐

١٢ ـ ما رأيك بسعر الحوليات؟

مرتفع ☐ قليل ☐ مناسب ☐

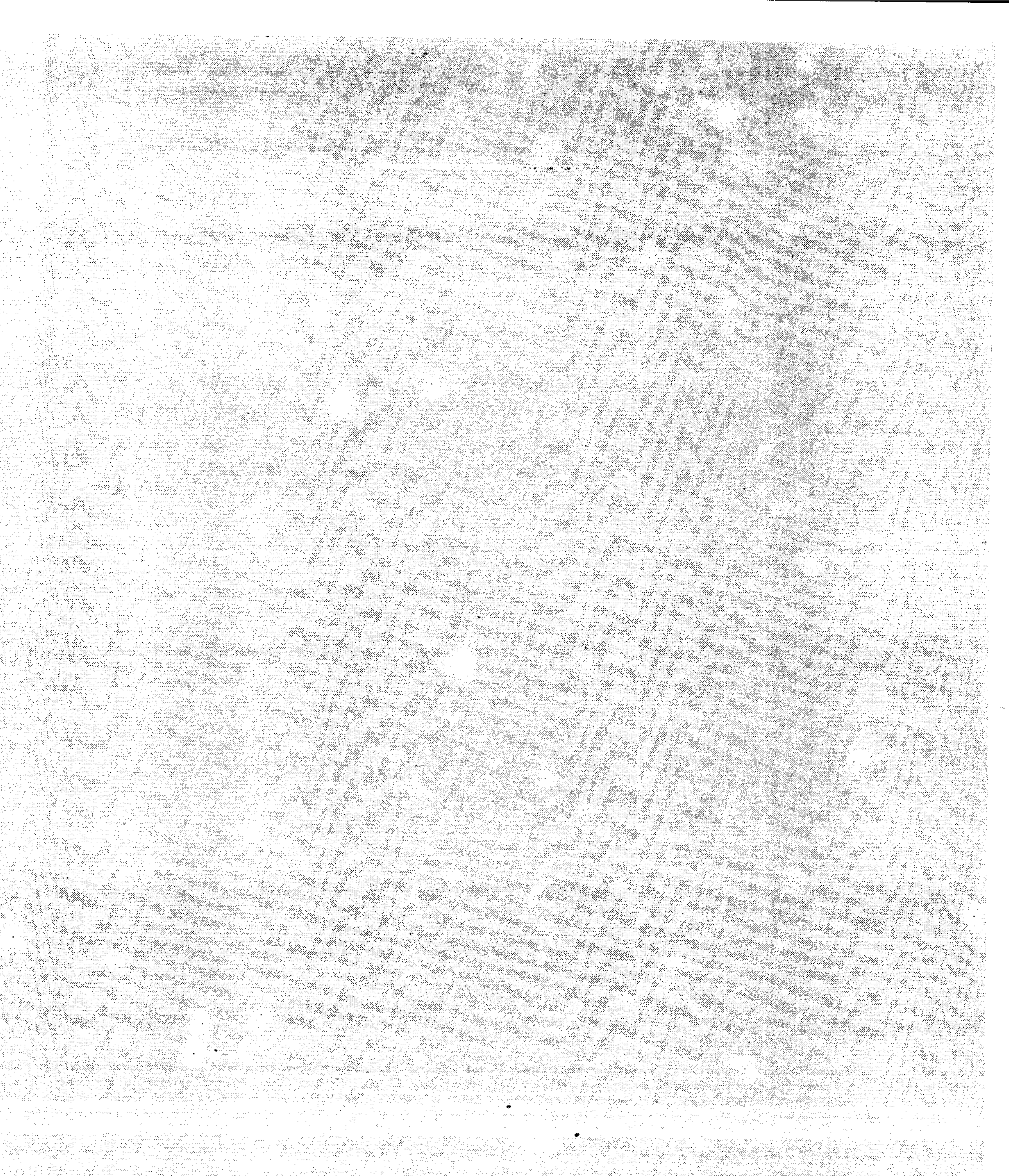
١٣ ـ اقتراحات ترى أنها تساعد على تطوير الحوليات وخدماتها للقارىء؟

....

....

....

....



قسم الاشــتراكات

حوليات كلية الآداب

ص.ب : ١٧٣٧٠ الخالـدية

الكويت 72454

البريد الجوي

BY AIR MAIL

PAR AVION

قسيمة اشتراك

يرجى اعتماد اشتراكي في المجلة لمدة

☐ سنة واحدة ☐ سنتان ☐ ثلاث سنوات ☐ اربع سنوات

بعدد (   ) نسخة

ارفق طية قيمة الاشتراك .... نقدا / شيك

☐ رجاء الاشعار بالاستلام و / أو ☐ ارسال الفاتورة

-.-

الاسم : ....

المهنة / الوظيفة : ....

العنوان : ....

....

....

التاريخ   /   /   التوقيع

مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية

تصدر عن
جامعة الكويت

رئيس التحرير
أ. د. بدر جاسم اليعقوب

المقر: جامعة الكويت - الشويخ
هاتف: ٤٨١٦٨٠٧
٤٨١٦٧٩٩
٤٨١٦٨٢٤
٤٨١٤٢٩٥

- مجلة علمية فصلية محكمة تصدر ٤ مرات في السنة.
- تعنى بشئون منطقة الخليج والجزيرة العربية السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية، والعلمية.
- صدر العدد الاول في يناير ١٩٧٥.
- تقوم المجلة باصدار ما ياتي:
  - ا) مجموعة من المنشورات المتخصصة عن منطقة الخليج والجزيرة العربية.
  - ب) مجموعة من الاصدارات الخاصة والمتعلقة بمنطقة الخليج والجزيرة العربية.
  - جـ) سلسلة كتب وثائق الخليج والجزيرة العربية.
- عقد الندوات التي تهم المنطقة او المساهمة فيها واصدارها في كتب
- يغطي توزيعها ما يزيد على ٣٠ دولة في جميع انحاء العالم
- الاشتراك السنوي بالمجلة
  - ا) داخل الكويت ٢ د ك للافراد - ١٢ د ك للمؤسسات
  - ب) الدول العربية ٢,٥٠٠ د ك للافراد ١٢,٠ د ك للمؤسسات
  - جـ) الدول الاجنبية ١٥ دولاراً للافراد ٤٠ دولاراً للمؤسسات

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير على العنوان الآتي:
ص. ب: ١٧٠٧٣ - الخالدية - الكويت - الرمز البريدي 72451

المجلة العربية للعلوم الانسانية

فصلية : محكّمة
تصدر عن جامعة الكويت

رئيس التحرير
أ. د. حياة ناصر الحجي

المقر : كلية الآداب ـ مبنى قسم اللغة الإنجليزية
الشويخ ـ هاتف ٨١٧٦٨٩ ـ ٨١٥٤٥٣

المراسلات توجه الى رئيس التحرير :

ص. ب ٢٦٥٨٥ الصفاة
رمز بريدي 13126 الكويت

● تلبي رغبة الاكاديميين والمثقفين من خلال نشرها للبحوث الأصيلة في شتى فروع العلوم الإنسانية باللغتين العربية والإنجليزية، إضافة الى الأبواب الأخرى، المناقشات، مراجعات الكتب، التقارير.

● تحرص على حضور دائم في شتى المراكز الأكاديمية والجامعات في العالم العربي والخارج، من خلال المشاركة الفعّالة للأساتذة المختصين في تلك المراكز والجامعات .

● صدر العدد الأول في يناير ١٩٨١ .

● تصل الى أيدي ما يزيد على عشرة آلاف قارىء .

الاشتراكات

* في الكويت : ٣ دنانير للأفراد خصم ٥٠٪ للطلاب، ١٤ ديناراً للمؤسسات .
* في البلاد العربية : ٥ر٤ دينار كويتي للأفراد، ١٦ دينارا للمؤسسات .
* في الدول الأجنبية : ٢٠ دولاراً للأفراد، ٦٠ دولاراً للمؤسسات .

ترفق قيمة الاشتراك مع قسيمة الاشتراك الموجودة داخل العدد.



المجلــة التربــوية

تصدر عن كلية التربية - جامعة الكويت

مجلة فصلية - متخصصة - محكمة

رئيس هيئة التحرير

أ. د. عبدالرحمن أحمد الأحمد

تنشر البحوث التربوية، ومراجعات الكتب التربوية الحديثة
ومحاضر الحوار التربوي، والتقارير عن المؤتمرات التربوية

- تقبل البحوث باللغتين العربية والانجليزية
- تنشر لأساتذة التربية والمختصين فيها من مختلف الأقطار العربية والدول الأجنبية

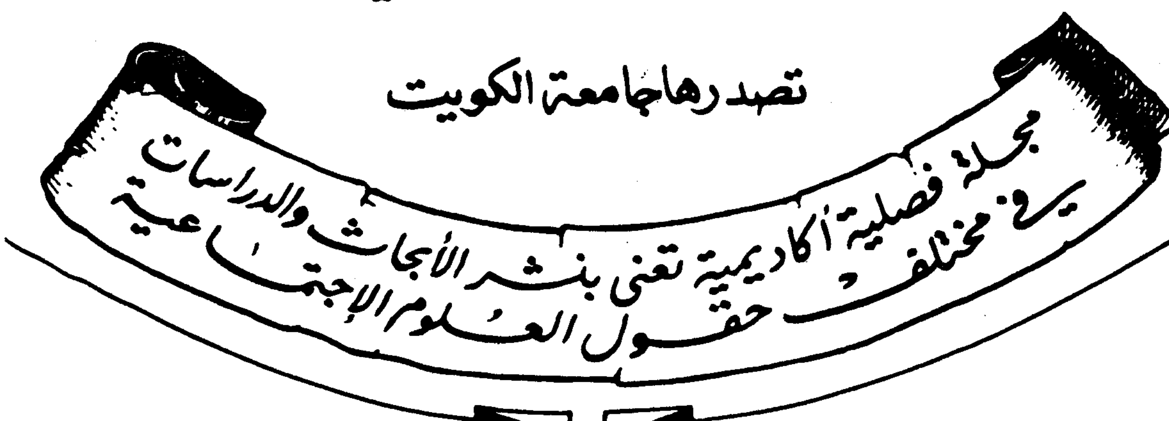
الاشتراكات :

للأفراد في الكويت	٢ د. ك	وللطلاب	١ د. ك
للأفراد في الوطن العربي	٢,٥ د. ك	وللطلاب	١,٥ د. ك
للأفراد في الدول الأخرى	١٥ دولاراً أمريكياً بالبريد الجوي		
للهيئات والمؤسسات	١٢ د. ك وفي الخارج ٤٠ دولاراً أمريكياً.		

توجه جميع المراسلات باسم رئيس التحرير على العنوان التالي :

المجلة التربوية - ص. ب ١٣٢٨١ كيفان - الرمز البريدي 71953 الكويت.
هاتف : ٤٨٣٠٢٦٨

مجلة العلوم الاجتماعية



منبر بارز للأكاديميين العرب
تأسس عام 1973

رئيس التحرير :
أ. د. فهد ثاقب الثاقب

ثمن العدد

الكويت (500) فلس، السعودية (10) ريال، قطر (10) ريال، الامارات (10) درهم، البحرين (1,-) دينار، عُمان (1,-) ريال، العراق (1,-) دينار، الأردن (750) فلس، تونس (1,5) دينار، الجزائر (15) دينار، اليمن الجنوبي (500) فلس، ليبيا (2) دينار، مصر (1,5) جنيه، السودان (1,5) جنيه، سوريا (30) ليرة، اليمن الشمالي (15) ريال، المغرب (15) درهم.

الاشتراكات

للافراد	سنة	سنتان	ثلاث سنوات	اربع سنوات
الكويت	2 د.ك.	4 د.ك.	5,5 د.ك.	7 د.ك.
الدول العربية	2,5 د.ك	4,5 د.ك	6,5 د.ك	8 د.ك
البلاد الاخرى	15 دولار	30 دولار	40 دولار	50 دولار
للمؤسسات				
الكويت والبلاد العربية	15 د.ك	25 د.ك	40 د.ك	50 د.ك
في الخارج	60 دولار	110 دولار	150 دولار	180 دولار

- تدفع اشتراكات الافراد مقدماً

(1) اما بشيك لأمر المجلة مسحوباً على أحد المصارف الكويتية.
(2) أو بتحويل مصرفي لحساب مجلة العلوم الاجتماعية رقم (07101885) لدى بنك الخليج / فرع العديلية.

توجه جميع المراسلات إلى : رئيس التحرير

مجلة العلوم الاجتماعية - جامعة الكويت ص ب : 5486 صفاة
الكويت - هاتف : 2549421 / 2549387 - تلكس : 22616 الكويت

Ahmad Ibn Faris's Views in Semantic

Abstract

This paper first presents a brief biography of Ahmad Ibn Faris: His birth, family, education, travels, teachers, works, students and followers.

The biography is followed by a discussion of the important topics in semantics that are dealth with in Ibn Faris's works, namely, synonymy, antinomy and polysemy. It is established that one of the fundamental principles on which Ibn Faris builds his linguistic studies is that language is of divine origin. Among his prominent views are his approval of antinomy and polysemy, his rejection of synonyumy and his claim that there is only one meaning for each utterance. He demonstrates some of the factors which lead to the development of denotation such as the generalisation of the particular, the particularisation of the general, the difference in dialects, the transfer from the concret to the abstract, and the appearance of Islam which granted some Arabic archaic utterances new shades of meaning and new legislative denotations.

The paper tries, through using comparisons, to find the proper place of Ibn Faris's views among the ancient linguisitc studies. It also tries to benefit from the studies of other semitic languages, such as Hebrew, to highlight certain views of Ibn Faris. Furthermore, the paper tries to benefit from the insignts of modern linguistic studies which are used as a touchstone to examine the validity of some of Ibn Faris's views.

The Author

Dr. Ghazi Mukhtar Tulaimat

Ph.D. in Arabic Literature, Damascus University, 1987 Lecturer, College of Islamic and Arabic Studies in Dubai.

Publications:

1 - A study of Al-Maqdisi's **Ahsan al-Taqāsīm fi Ma'rifat al-Aqalim** (Syria, Ministry of Culture, 1980)

2 - Editing the second volume of **Al-Suyouti's Al-Ashbah wan - Nazā'ir,** published by The Arabic Language Society in Damascus, 1985.

3 - **'Izz Al-Din Ibn Abdal-Salām, Sultān al 'Ulamā'** (Damascus, Dar Tlas, 1989).

4 - **Pre-Islamic Literature: Its objectives and Its Representatives** (Syria, Hims: Dar al-Irshād, 1989).

SIXTY - EIGHTH Monograph

AHMAD IBN FARIS'S VIEWS IN SEMANTIC

Dr. Ghazi Mukhtar Tulaimat
College of Islamic and Arabic Studies - Dubai

Annals of the Faculty Of Arts

Volume XI, 1990